STEFANO DENTICE DI ACCADIA AMMONE

OMERO E I SUOI ORATORI

TECNICHE DI PERSUASIONE NELL'»ILIADE«

DE GRUYTER

Stefano Dentice di Accadia Ammone

Omero e i suoi oratori

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von

Michael Erler, Dorothee Gall,
Ludwig Koenen, Clemens Zintzen

Band 302

De Gruyter

Stefano Dentice di Accadia Ammone

Omero e i suoi oratori

Tecniche di persuasione nell'*Iliade*

De Gruyter

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung.

ISBN 978-3-11-028764-6
e-ISBN 978-3-11-028768-4
ISSN 1616-0452

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Judit, uxori carissimae

Ringraziamenti e Avvertenze

Il presente libro è il frutto di due splendidi anni di ricerca trascorsi presso l'Università di Colonia sotto la guida scientifica del prof. Jürgen Hammerstaedt. Il mio più sincero ringraziamento va a lui, alla *Alexander-von-Humboldt-Stiftung*, che ha generosamente finanziato il progetto e la presente pubblicazione, nonché agli editori dei *Beiträge zur Altertumskunde* per avere accolto questo volume nella loro collana.

Un periodo di studio così intenso e sereno come quello trascorso a Colonia difficilmente potrà ritornare.

I passi greci dell'*Iliade* sono citati secondo l'edizione oxoniense di D. B. Monro e T. W. Allen. La loro traduzione italiana è, salvo ove diversamente indicato, di Giovanni Cerri (Milano 1996).

Indice

Introduzione 1
1. Omero maestro di retorica? Il dibattito moderno e le sue radici antiche 1
1.1. Il dibattito moderno 1
1.2. Il dibattito antico 17
1.2.1. Gli eroi-oratori 17
1.2.2. Omero e l'origine della teoria degli stili 27
Conclusioni 34
1.2.3. Omero *inventor* della retorica 36
2. Obiettivi e metodo del presente lavoro 46
Capitolo 1 Il libro I: preghiere, suppliche e la *contentio inter duces* 58
Conclusioni 90
Capitolo 2 Il libro II: la Prova di Agamennone 93
1. La Prova: una strategia retorica vincente 93
2. L'episodio di Tersite 121
Capitolo 3 La retorica e la guerra: alcune parenesi e suppliche nei libri III-VII 140
1. Ettore e Paride: un duello oratorio tra fratelli 143
2. L'ἐπιπώλησις di Agamennone 145
3. Una parenesi in forma di autobiografia (*Il.* VII, 124–160) . . 152
4. Altre parenesi 155
5. Due suppliche in guerra (il libro VI) 157
Capitolo 4 L'ambasceria ad Achille 168
1. La ἀγορή e la βουλή del libro IX 168
2. Le λιταί 176
2.1. Odisseo o della retorica della pietà 176
2.2. Fenice o della retorica delle lacrime 187
2.3. Aiace o della retorica cameratesca 198
Conclusioni 202
Capitolo 5 Convincere a convincere: la *performance* oratoria di Nestore del libro XI 204
L'autobiografia pilia di Nestore (*Il.* XI, 670–762) 215
Capitolo 6 Un messaggio divino 218
Capitolo 7 L'assemblea del libro XIX 223
Capitolo 8 Il lamento figurato di Briseide 238

Capitolo 9 Polidamante: la retorica della prudenza 243
Conclusioni 259
Capitolo 10 Un supplice di guerra atipico: Licaone 261
Capitolo 11 La supplica di Priamo 269
Conclusioni 286
Capitolo 12 Tecniche di autopersuasione: alcuni monologhi 287
Conclusioni generali 300
Indice degli oratori omerici e dei principali discorsi dell'*Iliade* esaminati 314
Bibliografia 315
I Principali opere antiche consultate 315
II Studi citati 316

Introduzione

1. Omero maestro di retorica? Il dibattito moderno e le sue radici antiche

1.1. Il dibattito moderno

Negli ultimi anni il dibattito scientifico sulle origini della retorica, mai veramente interrottosi, sembra essersi intensificato. Gli studiosi del mondo antico prima di tutto si sono interrogati su che cosa si debba intendere per retorica, se scienza della persuasione codificata in norme scritte, o la semplice pratica oratoria. Nel primo caso vi è un largo consenso nel ritenere che la retorica sia nata nella Siracusa del V sec. a. C. con le τέχναι di Tisia e Corace, probabilmente i primi manuali di regole per diventare un oratore di successo.[1] Nel secondo caso, la retorica quale pratica oratoria si troverebbe esemplificata già nei poemi omerici.

Anche però laddove si distingue tra retorica e oratoria, la critica resta divisa nell'ammettere fino a che punto si possa considerare uso consapevole e ragionato l'impiego di tecniche di persuasione da parte degli eroi-oratori omerici. Largamente maggioritaria risulta l'opinione secondo la quale, prima dell'avvento dei Sofisti e poi della rivoluzione operata da Platone e Aristotele, quella che emerge sporadicamente nella letteratura – si badi bene – orale del mondo greco debba considerarsi piuttosto eloquenza naturale, attitudine al discorso, un uso della parola che è soprattutto o soltanto improvvisazione.

Quest'opinione, frutto del pregiudizio romantico, duro a morire, della primitiva grandezza dei poemi omerici, prodotto spontaneo del genio umano, è stata espressa con forza nel fortunato libro di Thomas

1 Ma cfr. Cole 1991, il quale osserva come questa opinione si basi su fonti antiche tarde, contraddittorie e soprattutto ispirate rigidamente dal principio del πρῶτος εὑρετής (cfr. Radermacher 1951): i testi di Tisia e Corace non sarebbero veri e propri trattati contenenti precetti e analisi metalinguistiche, non testi sull'arte di parlare, bensì raccolte di esercizi composti ognuno da un discorso per un processo immaginario, in cui bisognava fare qualche ricostruzione probabile dei fatti. Il primo vero autore di cui si possa dire che compose un'*ars* sarebbe stato – così Cole – Teodette due o tre generazioni dopo Tisia e Corace.

Cole *The Origins of Rhetoric* (Oxford 1991), dove le numerose orazioni presenti nei poemi omerici sono liquidate come prova di un'innata abilità nell'esprimersi e nel persuadere l'interlocutore. Achille, Nestore, Odisseo parlerebbero in maniera chiara ed espressiva, ma non si avvarrebbero di alcuna norma prestabilita, realizzando solo a livello inconscio una serie di procedimenti oratorio-persuasivi. Gli argomenti a suffragio della tesi di Cole non mancano: Platone e Aristotele sono i primi autori a riconoscere l'esistenza della retorica e a raccomandarne l'uso; il termine stesso ῥητορική è invenzione di Platone. La parola ῥήτωρ, inoltre, è usata originariamente per indicare ogni abile politico o oratore in un'aula di tribunale; il significato di "retore", ovvero "insegnante di eloquenza", non è attestato prima dell'età ellenistica.

L'idea portante del libro di Cole è che "la progressiva diffusione della scrittura e della lettura come strumenti di comunicazione è, fra le altre cose, il fattore determinante di una diversa articolazione del pensiero, della separazione tra forma e contenuto e quindi della nascita della retorica in senso classico".[2] La retorica, insomma, presupporrebbe una forma di coscienza del fenomeno della comunicazione, nonché la capacità di analizzare un discorso distinguendo tra forme e contenuti, di estrarre il messaggio dal contesto verbale. Tutto questo – osserva lo studioso inglese – non si riscontrerebbe né nell'*Iliade*, né nell'*Odissea*, dove la parola omerica coinciderebbe con il pensiero e con la realtà; il discorso omerico, inoltre, non conoscerebbe la possibilità di essere manipolato attraverso riformulazioni o parafrasi. Certo, Odisseo è eroe eloquente, che possiede l'abilità di dire bugie confezionandole come fossero verità;[3] egli usa – del tutto spontaneamente, avverte Cole – la tecnica che consiste nell'accumulare una serie di dettagli circostanziati tale da far sembrare il fatto raccontato troppo complesso per essere frutto di fantasia. Tale metodo ha qualcosa in comune – ammette lo studioso – con quella che Lausberg classifica come *evidentia*, ovvero la ricreazione di una scena con un realismo tale da indurre l'ascoltatore a credervi. Ma l'*evidentia*, sottolinea Cole, è una caratteristica dell'obliquità retorica (la *rhetorical indirectness*), un mezzo artificioso per insistere sulla verità di una particolare versione di un qualche avvenimento, dando però l'impressione di star semplicemente descrivendo. Ai racconti di Odisseo, al contrario, mancherebbe l'obiettivo consapevole alla base dell'*evidentia*; essi sarebbero, insomma, il semplice esercizio di un buon cantastorie,

2 Cole 1986, 12.
3 Cfr. *Od.* XIX, 203.

abile nell'inventare avvenimenti entusiasmanti e nel dar forma a personaggi interessanti. A tutto ciò si aggiungerebbe il sostanziale fallimento dei discorsi dei personaggi omerici nel persuadere l'interlocutore; per continuare con il nostro Odisseo, il realismo della storia che narra a Penelope in *Od.* XIX, 165–202 non riesce da solo a persuadere la donna, così come non convince il racconto fatto al porcaio Eumeo (*ibid.* XIV, 192–359). Il Laerziade sarebbe altrettanto fallimentare nell'*Iliade*, quando deve descrivere ad Achille i doni riparatori offerti da Agamennone; egli ripete alla lettera l'elenco così come era stato formulato dal re, con la sola eccezione dell'ultimo periodo (*Il.* IX, 158–161), insistendo che Achille riconosca, in cambio dei doni, l'autorità di chi glieli invia. Un vero retore, osserva Cole, non sarebbe stato così imprudente, ma avrebbe adoperato maggior tatto, mentre l'unica accortezza dell'oratore consiste nell'omettere le minacce e le parole più offensive di Agamennone. La sua riformulazione non sarebbe fatta in modo tale da assicurare che l'ascoltatore accetti di buon grado il messaggio. Se c'è retorica, questa, afferma lo studioso, non è certo l'arte del parlare, ma, semmai, del lasciare alcune cose non dette. "What does come out in Homeric speech is eloquence: a combination of volubility, native gift for holding the attention of an audience, and a mind well stocked with accurate memories and sound counsels."[4]

Basta questa sintesi del saggio di Cole per avvertire delle crepe nell'impianto argomentativo dello studioso, che è costretto ad abbandonare talvolta i toni perentori con cui difende la propria tesi per fare delle concessioni all'oratoria di Achille e compagni. Non mi riferisco soltanto a quando non esita ad associare la tecnica impiegata da Odisseo all'*evidentia* (per poi affrettarsi, come abbiamo visto, a spiegarne le differenze), ma anche a quando ammette che nella società preretorica dei poemi omerici c'è spazio per una retorica del tatto e dell'etichetta, motivata dal fatto che "The speaker is usually an inferior seeking to answer or advise or petition a superior without seeming arrogant, or to praise him without seeming obsequious".[5] Cole sembra insomma a tratti avere la sensazione che la straordinaria abilità degli eroi omerici nell'uso della parola implichi la presenza di un metodo (o tecnica), ma sente poi l'urgenza di mettere a tacere questa sensazione.

4 Cole 1991, 40.

5 *Ibid.*, 48. Anche in questo caso, tuttavia, arriva puntuale una precisazione, a voler chiarire che tutto ciò è solo e sempre natura: anche nelle società "primitive" dell'India e dell'Africa esisterebbe una simile (pre)retorica.

The Origins of Rhetoric, dicevo, ha goduto di una certa fortuna, ma, a ben vedere, almeno per la questione dello statuto della retorica omerica qui in esame, non si può considerare lavoro originale.

Prima di questo saggio il lettore aveva a disposizione una lunga serie di studi, dove si cercava di dimostrare che gli eroi omerici parlano spontaneamente senza riflettere su ciò che dicono e su come lo dicono.

Il primo autore moderno che mi sembra abbia espresso quest'idea è stato Zahn nel 1863: "wir fühlen, dasz uns hier nicht schablonenmäszig nach irgend einer Rhetorik entworfene Deklamationen, sondern aus eigenster Anschauung gewonnene, wahrhaft der Natur abgelauschte Worte entgegentönen" (p. 1). Le orazioni omeriche sono già per Zahn esempi di eloquenza naturale. Più avanti, però, lo studioso tedesco ammette che esse sono anche qualcosa di più: i modelli alla luce dei quali i tragediografi e gli oratori attici appresero la propria arte oratoria. L'analisi di Zahn, pur circoscritta ai primi trecento versi dell'*Iliade*, permette di ravvisare elementi di consapevolezza sia nell'uso di determinate tecniche oratorie sia nella costruzione del discorso al fine di persuadere, sia, infine, nei toni impiegati. Così Agamennone replica a Calcante, che lo ha additato come causa della peste che dilaga nel campo acheo, servendosi di elementi saldamente legati tra loro. Egli mostra, infatti, di provare affetto per Criseide, la schiava che Calcante gli impone di restituire al padre, così da far apparire ancora più penosa la sua rinuncia; inoltre giustifica la propria volontà di non restituire la donna dicendo non di *non voler* farlo, bensì che *non gli sembrava giusto* accettare il riscatto; in questo modo cerca di apparire in una luce positiva.

Più volte Zahn mette in rilievo la forte componente logica presente nei discorsi, anche in quelli che, espressione di uno stato d'animo di turbamento o di ira, più si tenderebbe a considerare sfogo emotivo non meditato e dunque spontanei. Così Achille, pur sentendo già montare la rabbia dentro di sé, a *Il.* I, 127–129 esorta Agamennone con parole concilianti a cedere Criseide, usando argomenti razionali volti a dimostrare non la sconvenienza delle pretese del re, che *comprensibilmente* esige un indennizzo, quanto piuttosto l'impossibilità di risarcirlo, dal momento che il bottino era già stato interamente spartito tra gli eroi.

I discorsi sono coerenti sia al proprio interno sia in relazione agli altri interventi cui immediatamente seguono: la replica di Achille ad Agamennone (I, 149–171), per quanto appassionata, presenta una certa logica sia interna, sia in rapporto al discorso del re che l'ha preceduta. Il Pelide ricorda al suo interlocutore che non esisteva alcuna inimicizia tra Achei e Troiani, per poi aggiungere, del tutto coerentemente, che *siamo*

qui solo per far piacere a te e a tuo fratello Menelao. Solo dopo questi argomenti preparatori e ben legati tra loro l'eroe comunica la propria decisione di ritirarsi dalla guerra.

Questi discorsi sono soltanto due dei numerosi esempi addotti da Zahn di un parlare ragionato e coerente, cui se ne sarebbero probabilmente aggiunti molti altri se l'autore avesse esteso la sua analisi anche al resto del poema. Eppure queste osservazioni non sono sufficienti perché lo studioso possa dedurvi una retorica *ante litteram*, bensì soltanto le prove di una, per quanto eccellente, pur sempre "natürliche Beredsamkeit" (p. 17).

Di naturale facoltà di persuadere da parte dei personaggi omerici scrisse anche Croiset 1874, secondo il quale non era possibile ravvisare precetti né principi teorici raccolti in forma sistematica, bensì soltanto indizi dell'ingegno umano, dai quali successivamente sarebbero derivati i principi della teoria retorica. Probabilmente – argomentava Croiset – le prime assemblee del mondo greco non erano convocate per deliberare qualcosa, ma solo per rendere noti gli ordini del re. Non ci sarebbe stato dibattito politico e sarebbero pertanto mancate le condizioni perché un oratore si imponesse su un altro. Anche il "sistema" di Croiset appare aperto ad alcune deroghe: l'eloquenza omerica si fonderebbe sul principio dell'ἀριστηγορία, secondo il quale la parola in assemblea è prerogativa dei capi (un'eccezione, tuttavia, è rappresentata da Tersite). Sebbene questi sembrino godere di un'autorità assoluta, Croiset, tuttavia, opportunamente nota che essi ambiscono a guadagnarsi il favore dell'esercito, cercando di intuirne lo stato d'animo e di prevederne le reazioni. Quella omerica, allora, sarebbe un'oratoria degli affetti, che mirerebbe, cioè, a colpire il cuore dell'ascoltatore piuttosto che a convincerlo razionalmente di una tesi. I discorsi degli eroi si rivelerebbero, infatti, inconsistenti sul piano argomentativo-probatorio. Al posto di argomentazioni razionali, l'oratore si richiama spesso al favore degli dei o al responso di un oracolo, producendo una sorta di eloquenza "religiosa", lontana dall'oratoria "profana" di età storica, basata, viceversa, su un rigoroso sistema probatorio.[6] Croiset si spinge fino a riconoscere che

6 Ciò sarebbe dimostrato dal fatto che nei discorsi omerici grande spazio è occupato dalla *narratio*, che servirebbe all'oratore ad esprimere il proprio *affectus*, ma risulterebbe debole al fine di dimostrare una tesi. Nelle orazioni di età storica la *narratio* prepara gli argomenti di cui l'oratore si servirà per imporre la propria proposta, mentre in Omero il fine delle narrazioni sembrerebbe soltanto poetico: dilettare il pubblico.

gli eroi espongono una tesi, anche se poi – aggiunge – non la argomentano a sufficienza: così Odisseo nel II libro dell'*Iliade* trattiene l'esercito acheo in fuga infondendogli la speranza della vittoria in soli due versi (vv. 331–332), laddove in un'orazione vera e propria l'oratore si sarebbe senz'altro dilungato, insistendo, ad esempio attraverso una dettagliata analisi dei prodigi accaduti, sul favore divino di cui godevano gli Achei.[7] Ecco che allora Croiset non nega ai discorsi omerici un principio di tecnica argomentativa: al contrario, in molte orazioni il personaggio imboccherebbe la strada dell'argomentazione, salvo poi, però, abbandonarla subito. Ancora una volta ci si affretta a correggere il tiro: gli argomenti usati dall'oratore omerico sembrano dettati dal naturale buon senso, piuttosto che il frutto di un calcolo o parte di una strategia retorica. Sarebbe questo il caso di Telemaco, che in *Od.* II, 130 ss. introdurrebbe una serie di argomenti a sostegno dell'impossibilità di concedere la madre Penelope in isposa ad uno dei Proci, ma poi tralascerebbe di svilupparli.[8]

Laddove i discorsi omerici presentano alcuni elementi di argomentazione (ecco un'altra deroga alla tesi cardine), mancherebbe una certa *dispositio* che permetta loro di rafforzarsi l'un l'altro. Tali argomenti seguirebbero, al contrario, un ordine spontaneo; la loro collocazione non sarebbe frutto di un'operazione pianificata, bensì rifletterebbe l'andamento della semplice conversazione.[9] Un altro difetto dei discorsi

7 Allo stesso modo Nestore (*Il.* VII, 157–160) incita gli Achei alla battaglia in soli quattro versi, senza preoccuparsi di elencare nel dettaglio i propri successi militari; se l'avesse fatto – argomenta Croiset – avrebbe messo maggiormente in risalto l'ignavia dei suoi compagni.

8 Parimenti Odisseo nel suo discorso di ambasceria ad Achille (*Il.* IX, 300 ss.) cerca di ispirare all'eroe pietà per i compagni, ricordando che a causa della sua assenza stavano morendo in gran numero sotto le mura di Troia, ma non amplia questo argomento ricordando, ad es., che gli Achei non avevano mai offeso Achille ma anzi lo avevano appoggiato nella contesa con Agamennone. Del resto, afferma Croiset – credendo così di dare una prova schiacciante della propria tesi – il discorso argomentativamente debole di Odisseo non riesce a penetrare nell'animo del suo destinatario e a convincerlo.

9 Così nell'orazione sopra menzionata di Telemaco l'argomento della devozione filiale che lega il giovane alla madre, quello dei danni economici inflitti dai Proci alla casa di Odisseo, e infine l'argomento della *pietas* sarebbero esposti senza un ordine che permetta loro di essere efficaci. Parimenti nel discorso di ambasceria di Odisseo quest'ultimo riferisce a metà del suo intervento le parole che Peleo usava rivolgere al figlio, laddove quest'argomento, per essere efficace, andrebbe inserito secondo Croiset successivamente, subito dopo la menzione delle sofferenze patite dagli Achei.

omerici consisterebbe nella mancanza di un sistematico processo di demolizione della tesi dell'avversario. Non ci sarebbero insomma gli estremi di una contesa verbale, perché il personaggio non sarebbe impegnato concretamente a perorare la propria causa e a descrivere e confutare quella dell'avversario.[10] Infine nei discorsi omerici non si individuerebbe chiaramente né l'esordio né la *peroratio* finale, le due parti irrinunciabili in ogni orazione "vera": i versi che si potrebbero ricondurre a queste sezioni sarebbero, infatti, intimamente legati al corpo centrale dell'orazione.[11] Croiset conclude che nei poemi è riflessa una fase ancora ingenua e primitiva dell'eloquenza, in cui il discorso oratorio non è particolarmente strutturato, bensì risente del linguaggio del colloquio privato. Non si può parlare né di arte né di disciplina da trasmettere e apprendere; eppure, allo stesso tempo, lo studioso riconosceva agli eroi una certa *consapevolezza* nel modo di esprimersi.

Lo scarto rispetto alla tesi di Zahn è evidente: l'oratoria omerica non è considerata più qualcosa di fortuito o casuale, e i discorsi eroici diventano i progenitori, seppur lontani, delle orazioni vere e proprie.

Nello stesso solco del lavoro di Croiset si iscrive Heřman 1877. L'oratoria dei personaggi omerici è per lui una "naturwüchsige, unbewusste Wohlredenheit, *facundia*, die aber … auch unmittelbar wirkt" (p. 10). Il lavoro è però originale nell'esaminare i discorsi quali *Redencomplexe*, gruppi in cui essi sono legati saldamente l'uno all'altro, oltre che per il fatto di essere l'unico saggio sull'oratoria omerica che si occupi non marginalmente anche dei discorsi dell'*Odissea*.[12] Quest'ultima,

10 Un'eccezione sarebbe rappresentata dal discorso di Odisseo agli Achei nel II libro dell'*Iliade*. Qui, dopo aver spiegato e giustificato lo stato d'animo dei soldati, comprensibilmente desiderosi di riabbracciare le mogli perché logorati da una guerra troppo lunga, l'oratore aggiunge un rimprovero, attaccando gli stessi soldati, di cui, dopo averle opportunamente descritte, svilisce le intenzioni di fuga. In generale, però, la contesa verbale sarebbe sempre guidata dagli affetti: così Diomede a *Il.* IX, 40 non adopererebbe contro Agamennone argomenti razionali, bensì lo rimprovera aspramente, dando voce alla propria indignazione. Parimenti Telemaco dà voce al proprio scoramento, ma non si servirebbe del pathos in modo consapevole e sistematico. Non ci sarebbe uso ad arte del pathos, così come avverrà per Demostene, bensì espressione spontanea di uno stato d'animo.

11 Non ci sarebbe ad es. nella *peroratio* la pratica della ἀνακεφαλαίωσις, la ricapitolazione degli argomenti addotti.

12 Troppo severo Larrain 1987, 25 nel giudicare che il lavoro di Heřman non fa registrare alcun passo avanti nella conoscenza dei discorsi omerici.

però, osserva Heřman, non rappresenterebbe il terreno su cui possono fiorire grandi assemblee e dibattiti.[13]

Dieci anni più tardi, con Blass e il primo volume del suo imponente *Die attische Beredsamkeit* (1887) si tornò a considerare ciò che ci fu prima della nascita della retorica nel V sec. a. C. solo quali prime manifestazioni preparatorie di un'eloquenza non tecnica ("vorbereitende Erscheinungen einer kunstlosen Beredsamkeit", p. 5).

Diversi decenni più tardi si parlò nuovamente di un'eloquenza preretorica con Delaunois 1952, che, come i suoi predecessori, non poté fare a meno di presentare qualche eccezione alla regola. Il *plan psychologique* alla base dei discorsi omerici apparirebbe spesso disordinato, perché a parlare sarebbero per lo più (ma non sempre!) i sentimenti dell'eroe. Eppure si delineerebbero – così Delaunois – i rudimenti della retorica che successivamente saranno sviluppati e codificati dai retori. Nei discorsi omerici non ci sarebbe insomma né un primitivismo oratorio,[14] né sistematicità, bensì un ordine che è quello della logica e della psicologia semplici. Ci troviamo di fronte, allora, ad una posizione molto più moderata rispetto a quella riferita sin qui. Delaunois propone di classificare i discorsi dell'*Iliade* in quattro categorie, a seconda del maggiore o minore grado di ordine e razionalità che li regolerebbero:

a) discorsi per i quali il piano psicologico del parlante sarebbe "disordinato". Un esempio è fornito da Achille, che, quando nel libro IX replica all'orazione di ambasceria di Odisseo, parla in preda all'ira, non producendo altro che un'associazione di idee.
b) Piano psicologico "leggermente ordinato": esso si riscontrerebbe in quei discorsi che all'inizio contengono un'esposizione disordinata dei fatti, ma poi, nella parte conclusiva, presentano un consiglio, una proposta o un ordine. Così nel libro IX Agamennone prima espone la situazione disperata in cui versano gli Achei, parlando in preda alle

13 Ciononostante, lo studioso riconosce che in molti discorsi, anche dell'*Odissea*, si trovano elementi retorici quali contrasti, sentenze e l'uso di miti al fine di confortare la tesi di chi parla; cfr. *Il*. IX, 524 ss. (l'*excursus* di Meleagro nell'orazione di ambasceria di Fenice), *Od*. I, 298 ss. e *ibid*. V, 121. Un certo peso lo assumerebbe anche la conclusione del discorso, volta a produrre nell'ascoltatore una determinata impressione; cfr. *Od*. I, 62.

14 Cfr. più avanti la nozione di *Ursprünglichkeit* di cui parla Hecht 1895.

emozioni e non riuscendo a formulare un discorso sobrio, poi però avanza una proposta concreta: il ritorno in patria.[15]

c) Il piano di "logica semplice": il personaggio non parlerebbe in preda alle emozioni, ma in modo razionale; allo stesso tempo egli seguirebbe un ordine naturale non riconducibile ad alcuno schema retorico. Così Nestore nel I libro dell'*Iliade*, quando cerca di dirimere la lite tra Achille e Agamennone, parlerebbe in modo calmo e ragionato.[16]

d) Il piano di "logica più studiata": nei discorsi che rientrano in questa categoria si riconoscerebbero tre parti ben distinte, che rappresenterebbero l'embrione dei tre segmenti costitutivi di un discorso strutturato, vale a dire l'esordio, la *probatio* e la *peroratio*.[17]

Secondo Delaunois Omero farebbe agire dunque le leggi psicologiche della persuasione, leggi sulle quali più tardi si fonderà l'arte retorica, ma non distinguerebbe né generi, né schemi. In alcuni discorsi si riscontrerebbe tutt'al più una tendenza logica.

Le orazioni omeriche non sarebbero vera retorica, bensì solo il risultato di una buona capacità di ragionamento (*logical reasoning*) e di un certo acume (*sharpness of mind*) anche secondo Kennedy (1957 e 1963), che sostiene che "Homer was innocent of the rules which he seemed to illustrate".[18] L'eloquenza sarebbe in Omero un dono divino e allo stesso

15 Uno schema simile si riscontrerebbe nella supplica di Priamo (*Il.* XXIV, 486–506), anche se Delaunois ammette che ai vv. 486–501 la richiesta di restituzione del corpo di Ettore è preparata con argomenti molto abili.

16 Cfr. anche il discorso ragionevole di Polidamante a *Il.* XVIII, 254–283.

17 Così Ettore quando parla ai Troiani a *Il.* VIII, 497–541. Si oppone decisamente alla classificazione di Delaunois Cramer 1976, che rileva, sulla scorta di Gladstone 1858, come in Omero ci siano esempi di un uso ben specifico e consapevole dell'arte retorica. Lo studioso chiama in causa due oratori brillanti, che allo stesso tempo sarebbero anche consapevoli della natura e dell'obiettivo dei propri discorsi: Achille e Odisseo. Il primo sarebbe abile a deformare la realtà per piegarla alla necessità del momento. Ad esempio nel libro IX chiama Briseide addirittura "sposa" (v. 340), facendo un'analogia tra il rapimento di Elena da parte di Paride e la sottrazione di Briseide ad opera di Agamennone; poi, però, quando a XIX, 59 ha bisogno di minimizzare l'occasione per una lite, la chiama semplicemente "una ragazza che Artemide avrebbe dovuto colpire". Parimenti Achille attribuisce al mare diverse funzioni a seconda dello scopo che di volta in volta persegue: a I, 157 il mare è lontano e lo separa da Ftia, mentre a IX, 360 esso è di agevole passaggio e non rappresenta più una distanza tale da impedire il ritorno a casa.

18 1957, 23.

tempo un potere irrazionale, che esclude una "conscious observance of rules".[19] È vero che l'eroe omerico usa gli antenati dei *loci communes* della retorica codificata, quali massime ed esempi, ma lo farebbe in modo spontaneo e non servendosene come di un armamentario di regole tecniche a cui attingere. Egli si avvarrebbe di prove non logiche, quelle che Aristotele chiamerà ἄτεχνοι, che cioè si basano su un'evidenza diretta e non sono frutto dell'abilità dell'oratore: ad es. nell'episodio dell'ambasceria Odisseo prospetta ad Achille doni che *realmente* esistono, e gli ricorda il monito che Peleo *realmente* gli ha rivolto.

Kennedy deve tuttavia ammettere che proprio in questo episodio è attestata una persuasione "tecnica": Odisseo ricorre al pathos quando ricorda il monito di Peleo, e il pathos sarà appunto indicato da Aristotele quale prova ἔντεχνος. Ma lo studioso si spinge ancora oltre quando ammette l'esistenza di una *preretorica* omerica e concede ad alcuni discorsi iliadici una certa prossimità alle condizioni dell'oratoria reale. Si tratta dei dibattiti dei libri I e II, delle orazioni pronunciate nell'episodio dell'ambasceria (IX) e della supplica di Priamo del libro XXIV.[20] Tutti gli altri discorsi andrebbero intesi, invece, come semplici conversazioni.[21]

Avvicinandosi ai nostri giorni, l'ultima voce che mi sembra riprenda la posizione "antiretorica" nei confronti di Omero è quella nel 2007 di Gagarin. Se è vero che l'esercizio efficace del potere appare anche nei poemi omerici legato alla parola persuasiva, lo studioso mette in guardia dall'applicare indiscriminatamente le categorie aristoteliche di retorica deliberativa, giudiziaria ed epidittica, che non si presterebbero a definire l'oratoria preclassica; tuttavia, elementi che precorrono i tre generi sarebbero ravvisabili nei poemi omerici.[22] Non ci sarebbe alcun dato, però, che possa suggerire lo studio sistematico o l'analisi del discorso pubblico al di là della semplice individuazione dei singoli modi di parlare

19 1963, 5.

20 Per questa opinione cfr. anche Stroh 2009, 25–36, che a proposito degli stessi passi parla di "echte Reden der Überzeugung".

21 Di conversazioni parla anche Latacz 1975 in una ricca nota bibliografica sui discorsi omerici sulla quale tornerò più avanti. Egli osservò che, fatta eccezione per quei discorsi che Omero fa pronunciare in occasioni ufficiali, come accade nel I libro dell'*Iliade* e per Telemaco nel II dell'*Odissea*, alla parola è affidata la semplice espressione di idee, opinioni o consigli.

22 Gagarin menziona la scena giudiziaria raffigurata sullo scudo di Achille in *Il.* XVIII e, per il genere epidittico, i discorsi funebri per Ettore di Andromaca, Ecuba e Elena in *Il.* XXIV, 723–776.

(quale appare ad esempio nel celebre episodio della Teicoscopia raccontato nel terzo libro dell'*Iliade*, che esaminerò ampiamente nel § 1.2.2.).

Fin qui ho cercato di fornire un quadro sintetico degli studi dove si tende a svalutare la natura retorica dei discorsi omerici. Le maggiori riserve a considerare retoriche le orazioni degli eroi si possono riassumere come segue:

a) gli eroi non parlerebbero applicando regole teoriche di retorica, bensì converserebbero.
b) La loro abilità a strutturare discorsi persuasivi (o che almeno mirano ad essere tali) sarebbe innata, inconsapevole e non frutto di esercizio retorico.
c) Laddove sono ravvisabili tecniche argomentative, queste, per così dire, morirebbero sul nascere.
d) La coerenza interna dei discorsi e quella esterna tra un discorso e un altro obbedirebbero ad un mero principio di logica.
e) La retorica del tatto, evidente nei discorsi che un personaggio di rango inferiore rivolge ad un superiore, sarebbe dettata dal mero buon senso, innato nell'indole umana.
f) Il Poeta non rifletterebbe mai sulle tecniche persuasive; non si farebbe, quindi, portavoce di un principio teorico.

Prima di chiarire la mia posizione rispetto a queste osservazioni, è bene dare conto anche di una letteratura di segno opposto, che, seppur minoritaria, contribuisce a darci l'idea della complessità del tema che sto trattando.

Già Hardion 1736 riteneva che non si potessero considerare mera opera della natura la finezza, la regolarità e l'ordine dell'eloquenza omerica, che, pertanto, *doveva* presupporre la conoscenza di regole. Hardion si spingeva ad affermare non solo che nei poemi omerici la retorica è a tutti gli effetti un'arte, ma che ha già raggiunto tutta la sua estensione e perfezione.[23]

Meno drastico Gladstone 1858: "There we may see in simple form what afterwards grew complex, and in clear light what afterward be-

23 "Convenons donc que du temps d'Homère la rhétorique avait été déjà réduite en art, et disons de plus que cet art avait toute son étendue et sa perfection." Il medesimo giudizio entusiasta in Rahn 1967, 38, per il quale in Omero "die rhetorische Kultur der Antike entfaltet die höchste und wirkungsträchtigste Vollkommenheit ihres Wesens."

came obscure."[24] I discorsi omerici non sarebbero soltanto testimonianza di sublime eloquenza, ma dimostrerebbero anche la più ampia conoscenza e il più vario impiego degli strumenti dell'arte retorica.[25] Lo studioso cita la supplica di Priamo, esempio di come il Poeta conosca i mezzi retorici volti a toccare le corde della pietà di chi ascolta. Priamo dosa e dispone bene gli argomenti volti a persuadere: in primo piano mette l'invito ad Achille a ricordarsi di suo padre Peleo e soltanto marginalmente tocca altri argomenti più deboli quali il timore della punizione divina e il riscatto. Il Poeta, inoltre, rifletterebbe anche sull'impressione che la supplica suscita nell'ascoltatore, sull'effetto del discorso.[26]

Hecht 1895 analizza, invece, quei discorsi dell'*Iliade* nei quali chi parla cerca di imporsi sull'ascoltatore per raggiungere un determinato scopo. I mezzi impiegati dall'oratore sarebbero diversi a seconda che egli voglia operare una *tractatio animi* (parlare al cuore di chi lo ascolta) oppure una *tractatio cogitationis* (convincerlo razionalmente a credere o a fare qualcosa). Nel primo caso l'oratore fa appello al senso dell'onore e alla *pietas*, ovvero alla devozione e al rispetto nei confronti dei più vecchi (cfr. supplica di Priamo), cercando di ispirare terrore e compassione. Quanto alla *tractatio cogitationis*, Hecht cita il discorso di ambasceria di Fenice, in cui l'oratore impiega il racconto di Meleagro in funzione paradigmatica.[27] Nell'*Iliade* sarebbe presente tra gli argomenti razionali anche quella che lo studioso chiama "die disjunktive Art des indirekten Beweises im alternativen Falle", vale a dire la descrizione dei rischi cui l'ascoltatore va incontro se non segue il consiglio di chi parla.

24 Vol. I, 14.

25 Cfr. vol. III, 94–144 e 239–242.

26 Lo stesso fenomeno si verificherebbe nella replica di Achille al discorso di ambasceria di Odisseo (*Il.* IX, 308–429), che egli smaschera quale falso e artificioso. Interessanti, inoltre, le riflessioni di Gladstone sulle assemblee dei Troiani nell'*Iliade*, che sarebbero dominate dal semplice principio di autorità, non presentando un dibattito né uno scambio di idee e neanche un processo decisionale che richieda il ragionamento e la tecnica persuasiva. Lo studioso ritiene che il Poeta abbia voluto marcare in questo modo una distinzione tra Greci e Troiani (=barbari) nell'uso della parola.

27 Anche Nestore nel I libro, per dirimere la lite tra Achille e Agamennone, si serve della forza logica dell'esempio, che consiste nel rappresentare una situazione con la quale le circostanze presenti o sono in contraddizione o coincidono. Nel caso specifico Nestore fa presente che uomini più forti e coraggiosi di Agamennone e Achille hanno ascoltato il suo consiglio: questo è appunto, a giudizio di Hecht, un argomento razionale.

Questo espediente, che potrei riassumere nella formula "se non segui il mio consiglio, ti toccherà questa disgrazia", è individuato da Hecht in XII, 61–79 (Polidamante consiglia a Ettore e ai i capi troiani una strategia difensiva) e XIV, 96–102 (Odisseo indica le disastrose conseguenze a cui l'esercito andrà incontro se fuggirà come esorta a fare Agamennone). Dagli esempi citati lo studioso conclude che gli eroi iliadici sono in grado di influenzare consapevolmente gli ascoltatori, risvegliando in loro determinati sentimenti o convincendoli della bontà di una proposta.[28]

Nel breve contributo di Smith 1926 l'oratoria omerica è definita ancora una volta eloquenza naturale, perché precedente all'epoca in cui si era sviluppata la teoria retorica, ma ciò non significherebbe che i discorsi degli eroi omerici siano sempre estemporanei; molto spesso, al contrario, essi sarebbero ben studiati al fine di persuadere.[29]

Trent'anni più tardi si tornò a considerare Omero il primo maestro di retorica con Buffière 1956: "Homère est un incomparable professeur de rhétorique. Et son art n'est pas purement intuitif, il est conscient et étudié."[30]

---

28 "Die Helden verstehen es, bewusst durch Erweckung von Einsichten und Gefühlen die Willensentschliessung ihrer Zuhörer zu beeinflussen." (p. 122) Più avanti però Hecht sembra ridimensionare fortemente la propria tesi, affermando che, se è vero che il successo dei discorsi dipende dall'uso combinato di *tractatio animi* e *tractatio cogitationis*, non bisogna sottovalutare la personalità dell'oratore e la forza primigenia del discorso ("die ursprüngliche Kraft der Rede"). Le figure retoriche e i tropi sarebbero *ursprünglich*, vale a dire spontanei, lontani da ogni intenzionalità retorica, innati nell'animo di chi parla. Essi avrebbero una radice psicologica; sarebbero riflesso dei movimenti dell'anima. Ancora più avanti lo studioso torna a proporre la tesi della consapevolezza degli espedienti retorici impiegati dall'oratore omerico attraverso l'esempio di Odisseo, *Meister der Beredsamkeit*, che sa guadagnare a sé l'ascoltatore cercando e ottenendo un dato effetto sulla sua mente e il suo animo. Hecht non disdegna di confrontare il discorso di ambasceria di Odisseo con quello pronunciato da Antonio nello *Julius Caesar* di Shakespeare, quindi con un'orazione a tutti gli effetti, addirittura giudicando il discorso omerico più raffinato.

29 Smith mette bene in rilievo l'importanza assunta dalla parola persuasiva sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea*, rinviando anche a quei passi in cui il Poeta riflette sul ruolo e sulle caratteristiche del bravo oratore; eppure non ne deduce né una teoria, anche solo implicita, della persuasione, né sembra disposta ad abbandonare l'etichetta di eloquenza naturale e empirica applicata agli eroi-oratori omerici.

30 Ad un vero e proprio insegnamento di retorica nelle scuole ai tempi di Omero pensa Reyes Coria 2004^{2} (1995^{1}), sul quale cfr. *infra* e, più diffusamente, la mia recensione (Dentice di Accadia 2006:3).

Desidero ricordare anche il lavoro di Pepe 1966, dedicato alla nozione di πειθώ ("persuasione") nella letteratura greca. Il secondo capitolo riguarda i poemi omerici. Sebbene il termine corrispondente non sia attestato in Omero, Pepe cerca di dimostrare che nei poemi è presente non solo il motivo della persuasione, ma anche la relativa nozione astratta, generalmente negata, appunto, sulla base dell'assenza del termine.[31] In particolare nell'*Iliade* vi sarebbero scene in cui chi parla cerca consapevolmente di convincere un'altra persona di una determinata tesi o a compiere una certa azione. Tali scene di persuasione occuperebbero posizioni chiave all'interno della trama. Lo studioso prima analizza la collocazione di termini dello stesso campo semantico di πειθώ, tra cui, ad es., il verbo πείθομαι, notando che essi ricorrono in formule che esprimono idee essenziali, e poi scrive (p. 24): "the Greeks, who devised rhetoric, had the word and the concept of persuasion before they set about the conscious construction of the art of rhetoric."[32]

L'aspetto della persuasione nei poemi omerici sulla base delle occorrenze dei verbi πείθω ("persuado") e πείθομαι ("sono persuaso", "do retta"), è analizzato anche da Karp 1977, il quale osserva che il *plot* dell'*Iliade* ruota sostanzialmente attorno a tre tentativi di persuasione:

a) convincere Agamennone a restituire il bottino di guerra (prima Criseide, poi Briseide).
b) Convincere Achille a tornare in campo.
c) Convincere Achille a restituire a Priamo il cadavere di Ettore.

31 Se non c'è il termine πειθώ, c'è però πάρφασις (XIV, 216–217), indicato come suo sinonimo da Eustazio e dallo scoliasta *ad locum*. Uno scoliasta a *Od*. XV, 404 osserva, però, che παραίφασις non indica il potere della retorica; si tratterebbe, piuttosto, di un potere più gentile, un "*talking over*". Commentatori a parte, però, il metodo migliore per capire Omero – avverte Pepe – è leggere Omero. Interessante *Il.* XII, 249, quando Ettore rimprovera il consigliere Polidamante dicendo che questi frastorna con le parole per distogliere dalla guerra. L'azione del frastornare è qui resa da παρφάμενος.

32 Contro la tesi di Pepe cfr. Naas 1995 (in partic. pp. 21 e 205), che, pur riconoscendo che la mancanza di un termine astratto non implica automaticamente l'assenza di una nozione, esclude che in Omero sia avvenuto un processo di concettualizzazione della persuasione. Naas riprende in sostanza la tesi corrente dell'oratoria omerica quale pratica spontanea, impegnandosi alacremente a negare l'esistenza di un'arte retorica nei poemi, ma poi scrive che "it is clear that the practice of persuading or speaking in the assembly was guided by some rules" (p. 134) e che "The line between natural ability and learned technique cannot be drawn" (p. 135).

Ma la tesi più interessante di Karp è che nei poemi sia abbozzata una sorta di teoria implicita della persuasione. Omero, seppure non in forma di trattato, avrebbe delineato i contorni di tale teoria, perché avrebbe preso in considerazione:

a) il carattere di chi esercita la persuasione.
b) Il carattere del destinatario dell'opera di persuasione.
c) I mezzi di persuasione impiegati da chi parla.

Alcune tecniche che saranno poi spiegate da Aristotele nella *Retorica* sarebbero già dispiegate nei poemi omerici: Aristotele descrive l'adattamento del discorso al carattere dell'ascoltatore,[33] ma già Odisseo applicherebbe questo principio tecnico; Aristotele riflette sul criterio di verosimiglianza da conferire anche a discorsi falsi, criterio già seguito da Odisseo.[34] I *Trugreden*, infine, non sono troppo lontani da quella pratica, tipica degli oratori, che consiste nel far sembrare forte un argomento di per sé debole.[35]

Nel 1993 si torna ad una posizione più prudente con Enos, in un libro che si prefigge di descrivere una preistoria della retorica intesa come disciplina. Enos sottolinea il fatto che essa non nacque *ex abrupto*, ma derivò dalla consapevolezza, sviluppatasi nel tempo, del rapporto tra pensiero ed espressione. Se è vero che soltanto a partire dal V sec. a.C. si

33 *Rhet*. 1377 b22–1378 a19.

34 *Ibid*. 1460 a26–27. L'inganno è strumento di persuasione di Odisseo, quando pronuncia i celebri *Trugreden*, sempre ispirati da un'esigenza di verosimiglianza. L'eroe volutamente rende credibili le proprie storie, in modo da non insospettire l'ascoltatore vittima dell'inganno. Una buona analisi della nozione di ψεύδεα nei poemi omerici con esempi convincenti di retorica ingannevole tratti sia dall'*Iliade* sia dall'*Odissea* è offerta da Carlisle 1999.

35 Una buona riflessione sulla sfera della πειθώ nei poemi omerici è offerta anche da Stensgaard 2003, secondo il quale il verbo πείθομαι non rimanderebbe *mai*, né nell'*Iliade* né nell'*Odissea*, all'idea di servile obbedienza, bensì alla fiducia che un personaggio ottiene grazie a discorsi convincenti. Gli eroi con le loro *Peitho-Performances* non imporrebbero nulla, bensì lascerebbero che chi li ascolta elabori da sé il convincimento a pensare o mettere in pratica qualcosa. Sebbene non sia persuaso che in *nessun* caso si possa rendere il verbo πείθομαι con "obbedire", e sebbene il saggio tradisca a tratti una lettura in chiave libertaria stucchevolmente enfatica dei rapporti di potere nella società riflessa nei poemi (a p. 50 Achille è considerato campione della libertà, ma cfr. anche a p. 60 il politeismo della religione greca quale sistema "libero" rispetto alla "schiavitù" del monoteismo), a Stensgaard va il merito di aver sottolineato la capacità oratorio-persuasiva degli eroi omerici. Belle le sue considerazioni su quella che chiama la *Battle-Peitho*, vale a dire la retorica del biasimo e della lode di cui si servono gli eroi-oratori per stimolare l'ardore guerriero dei compagni.

ebbe la nascita della retorica come disciplina, ciò non significa che essa non esistesse già come attitudine di fatto operante. Un'opinione inveterata – lo abbiamo visto – vuole che Omero non abbia applicato al discorso dei suoi personaggi le conoscenze derivanti da uno studio sistematico del discorso, ma che abbia avuto un approccio "irrazionale". Enos, invece, dimostra che la concettualizzazione del discorso avvenne prima della nascita della disciplina retorica nel V sec. a.C. La sua dimostrazione investe tre piani del rapporto parola-pensiero e si basa sull'analisi di quanto i personaggi omerici dicono e pensano sul discorso:

a) piano euristico, attinente alla capacità di formare e applicare certe strutture linguistiche. I poemi omerici testimonierebbero la presa di coscienza da parte dell'eroe dei mezzi espressivi a propria disposizione.[36]
b) Piano eristico, che riguarda la possibilità, attraverso la parola, di argomentare, difendere una tesi, e quindi dare forma ad un dibattito.[37]
c) Piano protrettico: la parola sarebbe capace di guidare il destinatario a compiere una determinata azione o a convincersi di una tesi.[38]

36 Così Odisseo è descritto nell'atto di consigliarsi con se stesso su come sfuggire a Polifemo (*Od.* IX, 421–423).

37 A *Il.* II, 376 e *Od.* XX, 267 si fa esplicito riferimento a contese verbali. La parola non è solo fonte di provocazione che scatena contesa, ma può anche dirimere la contesa stessa, come nel caso di Nestore (*Il.* I, 247–249; cfr. anche *Od.* VIII, 183–185 sulla parola che calma l'animo dell'ascoltatore).

38 Inoltre non è vero, secondo Enos, che la persuasione nei poemi omerici avverrebbe soltanto mediante mezzi irrazionali; al contrario, le prime nozioni di discorso razionale si trovano in Omero, in *Il.* VI, 336–338, dove Paride si dice convinto dalle parole di Elena a scendere in guerra. Questi versi attesterebbero che è avvenuto un processo di persuasione razionale: Paride, dopo aver ragionato, sarebbe intimamente convinto della bontà delle parole di Elena. Concludo la mia rassegna della letteratura moderna su Omero e le origini della retorica menzionando un articolo del 2007 di Roisman, anch'esso dedicato alla persuasione nell'*Iliade*. La studiosa mette a confronto i discorsi di Odisseo e Tersite del II libro, individuandone prima le somiglianze (entrambe le orazioni sono incorniciate da un'introduzione e per entrambe riflessioni del Poeta suggeriscono all'ascoltatore una traccia di valutazione), e poi deducendone una teoria omerica della *right rhetoric*. Questa retorica giusta e nobile sarebbe esemplificata da Odisseo, che si servirebbe di argomenti razionali. Ad essa si contrapporrebbe la *skilled rhetoric* di Tersite, abilità verbale messa al servizio di intenti perversi, una retorica che parla alle emozioni infime di chi ascolta.

1.2. Il dibattito antico

Il dibattito moderno sulle origini della retorica e sullo statuto dell'oratoria omerica, pur nella sua complessità, rappresenta soltanto una debole ombra delle contrapposizioni che sull'argomento sono attestate già nell'antichità, tanto che possiamo parlare, senza timore di esagerare, di un'accesa polemica che si protrasse per secoli.

In queste pagine intendo ricostruire nelle sue linee generali le fasi del dibattito antico, riportando alcune delle voci più interessanti dell'antichità sul tema "retorica omerica".[39]

In Omero gli antichi ravvisavano l'iniziatore della dottrina retorica in generale e dei suoi singoli teoremi attraverso i discorsi dei suoi personaggi e i commenti che il Poeta affianca a questi discorsi. Essi assumevano sul terreno della retorica lo stesso atteggiamento che avevano in merito agli altri ambiti (geografia, diritto, strategia militare etc…). Bisogna però distinguere tra l'idea antica che i personaggi omerici possedessero capacità oratorie, e quella, ben diversa, che Omero fosse il fondatore della τέχνη: nel primo caso il Poeta fu visto come una fonte storica che attesta la presenza di retorica in età eroica; nel secondo, egli stesso entrò a far parte della storia della disciplina quale suo fondatore. In alcune fonti le nozioni si intrecciano; tuttavia per maggiore chiarezza propongo, fin dove è possibile, due distinte trattazioni.

1.2.1. Gli eroi-oratori[40]

Già nel V e IV sec. a. C. Omero veniva interpretato alla luce delle categorie retoriche di questo o quell'interprete, che proiettava le proprie idee e la propria visione del mondo nei poemi.[41] Questo fenomeno, non

39 Si badi bene che non sempre è possibile distinguere le testimonianze che intendono Omero quale padre delle tecniche oratorie e quelle che invece lo indicano come maestro di poetica e dell'uso di figure retoriche; spesso infatti le due nozioni appaiono inscindibilmente legate tra loro. Mi limiterò ad escludere i passi che più chiaramente parlano di Omero quale maestro di figure retoriche, dal momento che ciò esula dal mio campo di indagine. Le seguenti pagine devono molto al lavoro di Schöpsdau 1969, il cui capitolo dedicato alla retorica degli eroi (pp. 56–86) rappresenta lo studio più completo sulla storia della nozione antica di Omero quale padre della retorica e degli eroi omerici quali oratori *ante litteram*. Per una buona sintesi più recente cfr. Ramos Jurado 1994 o Iglesias Zoido 2000, 46–50.

40 I personaggi omerici sono chiamati spesso nella critica antica (in partic. negli scoli e nei commenti di Eustazio ai poemi) δεινοὶ ῥήτορες ("abili oratori"). Per il

privo di aspetti curiosi,[42] sembra che si sia verificato dapprima nell'ambito della Sofistica, dove furono fatti tentativi isolati di dimostrare elementi retorici in Omero, e dove nacque la nozione degli eroi omerici quali oratori esperti.[43] Tali tentativi rientravano in uno studio non sistematico del Poeta o nell'ambito dell'esegesi scolastica.[44]

significato di questa connotazione mi affido al saggio sempre valido di Voit 1934, di cui sintetizzo qui l'analisi. Nel frammento di Epicarmo B 29 Diels si spiega come non tutti siano δεινοὶ λέγειν, dal momento che la capacità fisica di parlare non comporta di per sé un'abilità nel farlo *zweckmäßig*, vale a dire perseguendo lo scopo della persuasione: "Δεινότης bedeutet hier also ein methodisches Handeln gemäß der Regeln der τέχνη … Λόγος δεινός ist so zugleich 'gekonnte' und eben darum 'wirkungsvolle' Rede" (p. 11). Nel capitolo dedicato all'uso di questo termine presso Ermogene (cfr. in partic. pp. 54–56), lo studioso ricostruisce una polemica semantica che opponeva Ermogene ad indistinti πολλοί, i quali affermavano che il significato originario del termine δεινός, attestato anche in Omero, fosse "terribile", tanto che Odisseo sarebbe l'oratore terribile per eccellenza, perché la sua oratoria viene descritta come impetuosa nel celebre passo della Teicoscopia (*Il.* III, 216–224, cfr. *infra* § 1.2.2.). Un passo teocriteo, però (*Idilli* 16, 44), permette di liberare l'aggettivo dalla sua connotazione originaria e farne l'espressione della perfetta padronanza di una τέχνη. La polemica, apparentemente solo di natura semantica, ha implicazioni più profonde, perché investe la questione di quale stile realizzi la perfezione e sia appunto δεινός. In Ermogene 371, 1 Rabe l'Odisseo di *Il.* III, 222 è ῥήτωρ δεινός non perché il suo discorso sia terribile o perfetto, ma perché è efficace, opportuno e adatto allo scopo.

41 Cfr. Wehrli 1928, 80 s.

42 Si menzioni il caso degli allievi di Eraclito, che, a differenza del loro maestro, che prendeva le distanze da Omero, non esitarono a vedere nel Poeta dell'*Iliade* anticipazioni e conferme della dottrina di quello.

43 Heinimann 1961 ipotizza che già all'epoca dei Sofisti fosse consuetudine tracciare una genealogia in forma di encomio delle τέχναι, indicandone la loro origine prima divina e poi eroica (e quindi omerica), come si leggerà sistematicamente in prolegomeni retorici tardi (cfr. *infra*); ma Schöpsdau 1969 precisa che è possibile solo parlare di inizi non sistematici della nozione di retorica eroica, perché il materiale a nostra disposizione non è sufficiente a farci ipotizzare l'esistenza di encomi della retorica (basti pensare al fatto che non c'è alcuna menzione di retorica omerica nelle prime τέχναι).

44 Si pensi allo scolio di Porfirio a *Od.* I, che, citando l'interpretazione retorica che il sofista Antistene aveva dato dell'aggettivo πολύτροπος ("dai molti stili"), riferito ad Odisseo, di fatto prova che i Sofisti apportarono notazioni retoriche al loro giudizio sugli eroi omerici.

Anche nei dialoghi platonici gli eroi omerici vengono associati all'oratoria: così nel *Cratilo* (398d 5) si presenta una discutibile etimologia della parola ἥρως, "eroe", dal verbo εἴρω, "parlo".[45]

Nel *Fedro*, invece, a *2*61b 6–8, Socrate rimprovera a Fedro di conoscere solo le τέχναι retoriche che Nestore e Odisseo avevano scritto durante le pause dai combattimenti a Troia, e d'ignorare invece quella di Palamede. Non è mancato chi ha preso questa testimonianza alla lettera, intendendola come prova dell'esistenza di manuali retorici in età omerica;[46] più avanti nel dialogo, però, si legge che Fedro stesso comprende che Socrate sta in verità alludendo ad autori di manuali retorici di età storica (Gorgia, Trasimaco, Teodoro). Platone intende qui colpire i Sofisti, stigmatizzando la loro abitudine di indicare in Omero il padre della retorica. Da questo passo, secondo Hillgruber 1994, emergerebbe il fatto che già i Sofisti identificavano il modo di parlare degli eroi omerici con determinati stili e generi oratori: Nestore sarebbe anticipatore del genere simbuleutico, Odisseo di quello giudiziario[47] e

45 Πάντες δήπου γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. ἐὰν οὖν σκοπῇς καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀττικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴσει· δηλώσει γάρ σοι ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν ὀνόματος χάριν. καὶ ἤτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ εἴρειν λέγειν ἐστίν· ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορές τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωϊκὸν φῦλον ("Certamente tutti sono nati perché un dio si innamorò di una donna mortale, o un uomo mortale di una dea. Se allora consideri la parola 'eroe' (ἥρως) anche nell'antica pronuncia attica, comprenderai meglio; ciò infatti ti mostrerà che il termine è una lieve alterazione della parola 'amore' (ἔρως), sorgente da cui sono venuti fuori gli eroi e o è questa la ragione per cui sono chiamati eroi, o è perché erano saggi oratori e dialettici capaci di porre domande, perché εἴρειν equivale a λέγειν ("parlare"). Perciò quando il loro nome è pronunciato nel dialetto attico, che ho appena menzionato, gli eroi diventano oratori ed interrogatori, sicché la stirpe degli eroi diventa una stirpe di oratori e di sofisti"). Questo passo è citato nello Ὑπόμνημα εἷς τὴν Ἑρμογένους τέχνην di Sopatre V, 30 ss. Walz.

46 Così Reyes Coria 2004[2] (1995[1]). Diversa, invece, la posizione di Reinhardt 1873, il quale riteneva che con τέχναι περὶ λόγων Platone intendesse le declamazioni dei sofisti, nelle quali sarebbero stati inseriti gli stessi eroi omerici quali oratori: Platone non avrebbe in mente, quindi, manuali scritti, bensì discorsi raffinati (*orationes perpolitae*, p. 17). L'ipotesi di Reinhardt è difficilmente verificabile (così Schöpsdau 1969, 70 s.).

47 Cfr. Kroll 1911, 66; la nozione di Nestore e Odisseo quali grandi oratori riemerge in molti autori (ad es. in Cicerone, *Bruto* 40), forse, ipotizza Kroll, attraverso la mediazione di Antistene.

Palamede del genere epidittico[48]. Ciò non significa necessariamente, però, che già i Sofisti celebrassero Omero quale inventore della retorica, come vorrebbe Hillgruber. Le due nozioni degli eroi-oratori e di Omero quale *pater* delle tecniche oratorie non appaiono sin da subito legate tra loro.

Al di là di questo nodo, resta il fatto che l'associazione oratoria-eroi omerici era accettata e plausibile nell'immaginario platonico: è chiaro che Nestore e compagni non redassero manuali retorici, ma, per così dire, avrebbero potuto farlo.[49]

Un'altra interessante testimonianza platonica si legge in *Ione* 540b, da cui ricaviamo che i rapsodi, almeno a partire dall'epoca di Platone, non si limitarono a recitare i poemi omerici, bensì li interpretarono al fine di esaltare il Poeta, dimostrando quanto si potesse imparare da lui. Il rapsodo Ione affermava, infatti, che da Omero possiamo apprendere il modo di rivolgerci agli uomini e alle donne, agli schiavi e ai liberi, ai sottoposti e ai comandanti. In questa osservazione è possibile cogliere un nesso tra retorica e psicologia: gli eroi omerici sanno prevedere la reazione dell'ascoltatore e riescono a differenziare il proprio discorso a seconda di chi hanno di fronte.[50] Essi realizzano in questo modo l'ideale dell'oratore che Platone traccia nel *Fedro* (271d-272b), ideale probabilmente risalente a Gorgia.[51]

La nozione degli eroi-oratori riemerse con forza intorno alla metà del II sec. a. C., quando fiorì una polemica tra filosofi e retori sulla opportunità o meno di considerare la retorica una τέχνη. I filosofi, preoccupati del crescente potere degli studi retorici, cercarono di screditare la natura tecnica (di τέχνη) della retorica, sostenendo che questa non fosse un'*ars* inventata da Tisia e Corace nel V sec. a. C.[52] Per farlo, essi si basarono sull'assunto che gli eroi omerici fossero oratori a

48 Quanto a Palamede, eroe extrailiadico perché appartenente ai Poemi del Ciclo, Hillgruber ritiene che non si debba necessariamente pensare ad un tipo preciso di discorso. Reinhardt 1873 lo considerava, invece, prototipo del genere προσομιλητικόν ("della conversazione").

49 Bene Buffière 1957.

50 Bene Verdenius 1970.

51 Cfr. Hillgruber 1994, 353. Questa osservazione riemergerà nel trattato pseudoplutarcheo *De Homero* (2, 164). Cfr. anche Teone, *Progymnasmata* 1 p. 60, 27–29 Spengel/Patillon e Origene, *Contra Celsum* 7, 36.

52 Questa tesi, il cui promotore potrebbe essere stato Timeo (cfr. Radermacher 1897), è ampiamente attestata nell'antichità. In Radermacher 1951 sono raccolte alcune testimonianze sulla retorica presso gli eroi, su Omero quale testimone di essa e inventore della retorica in generale. Cfr. anche Spengel 1828.

tutti gli effetti, come del resto lo erano stati quegli uomini politici vissuti prima di Tisia e Corace (Solone, Temistocle, Pericle).[53] Così facendo, essi misero i retori di fronte all'*absurdum* "come può la retorica essere un'arte, se essa è esistita già prima di essere inventata?".

Attribuire ad una particolare scuola filosofica la paternità della nozione degli eroi-oratori costituisce un problema destinato probabilmente a restare insoluto:[54] ostilità alla retorica fu mostrata, infatti, da tutte le scuole filosofiche dell'antichità: dall'Accademia (con Carneade e i suoi allievi), dal Peripato (con Critolao), dalla Stoà (Diogene di Babilonia) e dagli Epicurei. Il primo a menzionare a sostegno della tesi dei filosofi Adrasto, Odisseo e Nestore, vale a dire gli stessi personaggi (fatta eccezione per Adrasto)[55] che ricorreranno in molti autori successivi, fu Filodemo nel Περὶ ῥητορικῆς.[56]

Ad ogni modo sembrava che i retori fossero caduti in un'aporia isormontabile: o ci si richiamava all'autorità di Omero, sostenendo che era stato il primo a mettere in scena oratori brillanti, o si affermava che la retorica era una τέχνη inventata da Tisia e Corace in un luogo, periodo e circostanze precisi.

Le soluzioni con le quali essi riuscirono ad uscire da questo vicolo cieco furono due:

---

53 Il paragone tra eroi omerici (Odisseo e Nestore) e personaggi politici (Pericle) riemergerà in Elio Aristide XLVI, II p. 180 Dindorf.

54 Hillgruber 1994, invece, ritiene che siano stati i filosofi peripatetici e accademici a negare che la retorica fosse una τέχνη, e che ad essi si contrapposero gli Stoici, rispondendo che Omero era stato l'inventore della retorica.

55 Qui nominato probabilmente perché a *Il.* VI, 46–51 convince Menelao (sebbene solo in via provvisoria) a risparmiargli la vita. Cfr. *infra*, *Capitolo 3*.

56 II, p. 201 fr. XV Sudhaus. Cfr. anche *ibid.* I, 187, 3 (l'insegnamento retorico di Fenice ad Achille), II, p. 71, fr. VIII 5 Sudhaus; p. 76, fr. III Sudhaus; p. 119 fr. XVI Sudhaus. Nel *De bono rege* l'autore interpreta i poemi omerici come documenti di vita e non come monumenti di poesia. "Ed ecco quindi che, anacronisticamente prima avveniva la postulazione dei principi, e poi la lettura dell'opera non voleva essere altro che riscoperta di quei principi attraverso l'osservazione di determinati comportamenti" (Paolucci 1955, 201). Cfr. in partic. col. XXVIII, 27–32, dove Filodemo contrappone all'amore rovinoso per la guerra l'εὐβουλία di Nestore e di Odisseo, i più saggi di tutti i Greci (φρονιμώτατοι τῶν Ἑλλήνων), che si astenevano dalle passioni violente, e né in guerra né al consiglio parlavano con l'intento di seminare discordia, bensì avendo di mira il bene comune. Nestore cerca di mettere pace tra Achille e Agamennone, organizza l'ambasceria e convince Patroclo a indossare le armi di Achille.

a) fecero distinzione tra oratoria *natura*le e oratoria *tecnica* (come fanno tanti studiosi moderni), sostenendo che soltanto la prima è attestata nei poemi omerici.
b) Retrodatarono ad Omero gli inizi della retorica quale τέχνη, facendone del poeta di *Iliade* e *Odissea* l'*inventor*.

Alla prima soluzione ricorse Quintiliano (II, 17, 6–8), quando osservò che anche persone prive di un'educazione retorica possono dare prove di abilità verbale, dal momento che l'oratoria non si basa su un'*ar*s, bensì presuppone talento naturale e *observatio*. Gli schiavi, i barbari e gli eroi omerici, pur non avendo frequentato scuole di retorica, mostrano capacità oratorie. In questo modo Quintiliano cercò di conciliare l'idea della retorica omerica con quella della nascita della τέχνη nel V sec.: la retorica esiste per natura, quindi è presente anche in Omero, ma diventerà *arte* solo molto tempo dopo.[57] Ad ogni modo l'unico dato certo è che l'inserimento degli eroi nel sistema retorico quali rappresentanti di diversi stili o generi appare compiuto solo a partire dalla metà del II sec. a. C., se è vero che i primi manuali retorici conservatici, da quello di Aristotele fino al trattato di Ermagora, non fanno riferimento agli eroi omerici.

La prima testimonianza pervenutaci sull'associazione di personaggi omerici con diversi stili è quella di Varrone,[58] che dal celebre passo della Teicoscopia (*Il.* III, 203–224) ricavò che Menelao usava uno stile paratattico e conciso, uno serrato e veemente Odisseo, e infine Nestore, personaggio che nel passo iliadico non compare, parlava in modo dolce e persuasivo. I tre stili omerici furono individuati quali antenati di quelli adoperati in età storica rispettivamente da Lisia, Demostene e Isocrate.

57 La medesima soluzione è proposta nei *Prolegomena* 5 e 17 Rabe, che distinguono la retorica φύσει, praticata presso gli dei e gli eroi, da quella φύσει καὶ τέχνῃ avviata con Corace. Si tratta di commenti introduttivi al Περὶ στάσεων di Ermogene, i quali attestano che la discussione sulla retorica quale capacità naturale o come arte da apprendere restò viva fino all'età tardoantica. Nei *Prolegomena* 17 Rabe, attribuiti a Marcellino, si dice chiaramente che il parlare ritmico di Priamo, Nestore e Odisseo non è retorica, ma semplice capacità di ragionamento (εἴδησις λογισμοῦ) e acutezza di mente (ὀξύτης). Il testo è citato da Kennedy 1957, 24 a sostegno della tesi che l'eloquenza omerica non può essere considerata vera retorica. Kennedy ha giustamente criticato Wilcox 1943, il quale, non facendo riferimento alla voce dissonante dello Pseudo-Marcellino, implica che ci sia accordo generale tra i *Prolegomena*.

58 Presso Gellio, *Noctes atticae* 6, 14, 8: *Sed ea ipsa genera dicendi iam antiquitus tradita ab Homero sunt tria in tribus: magnificum in Ulixe et ubertum, subtile in Menelao et cohibitum, mixtum moderatumque in Nestore*.

Dopo Varrone leggiamo Cicerone, *Bruto* 40:

> *Nec tamen dubito quin habuerit vim magnam sempre oratio. Neque enim iam troicis temporibus tantum laudis in dicendo Ulixi tribuisset Homerus et Nestori, quorum alterum vim habere voluit, alterum suavitatem, nisi iam tum esset honos eloquentiae; neque ipse poeta hic tam [idem] ornatus in dicendo ac plane orator fuisset.*
>
> Non dubito che l'oratoria abbia avuto sempre grande importanza. Infatti già ai tempi di Troia Omero non avrebbe speso tante lodi per le orazioni di Ulisse e di Nestore, attribuendo all'uno forza e all'altro dolcezza, se l'eloquenza non avesse già goduto di considerazione; né il Poeta stesso sarebbe stato tanto elegante nel parlare e così compiutamente oratore.[59]

Ma le fonti che più diffusamente indicano in alcuni personaggi omerici i rappresentanti di stili e/o di generi (deliberativo, giudiziario ed epidittico) oratori, deducendone, in alcuni casi esplicitamente, che Omero può essere considerato il fondatore della retorica (le due visioni, come dicevamo, si intrecciano) sono i *Prolegomena* raccolti da Rabe nella *Prolegomenon Sylloge* e già sopra menzionati. Si tratta di scritti introduttivi a trattati retorici, la maggior parte dei quali segue un medesimo schema: vengono poste alcune domande considerate fondamentali per lo studioso di retorica, le cui risposte formano i diversi capitoli (κεφάλαια) dello studio di essa. Una di queste sezioni riguarda l'oratoria presso gli eroi (ἐν ἥρωσιν ἡ ῥητορική), che rappresenta l'anello di congiunzione tra la retorica divina e quella umana, che ebbe inizio con Tisia e Corace.[60] È

59 Più avanti (*ibid.* 50) Cicerone menziona anche il terzo grande oratore omerico, Menelao: *Menelaum ipsum dulcem illum quidem tradit Homerus, sed pauca dicentem; brevitas autem laus est interdum in aliqua parte dicendi, in universa eloquentia laudem non habet* ("Omero tramanda che Menelao parla dolcemente ma brevemente; in effetti la brevità può essere un merito in questa o quella parte del discorso, nell'oratoria nel suo complesso, invece, non lo è"). La testimonianza di Cicerone fu apprezzata per il suo equilibrio da Reinhardt 1873, che invece criticava la posizione di Telefo, che avrebbe deviato dalla tesi ciceroniana sostenendo che Omero era stato il primo ad istituire i tre generi oratori. Telefo e Cicerone, suggerì Reinhardt, si basavano su una fonte comune.

60 Oltre ai testi 5 e 17 Rabe già citati sopra e ai *Prolegomena in Hermogenis Rhetoricam* di Troilo Sofista (testo 5 Rabe), citati più avanti, cfr. anche gli *Excerpta Corporis P* (testo 6 A) e i *Prolegomena* di Massimo Planude (testo 7, 215, 3–16 R.) Qui si citano le parole di Fenice (*Il.* IX, 443–443) come prova del fatto che Omero conosceva la parola "oratore", *Il.* IV, 1, verso che attesterebbe la presenza dell'oratoria presso gli dei, e infine si rinvia a Nestore e Menelao (rispettivamente in I, 247 e III, 213) quali esempi di eroi-oratori.

chiaro che, trattandosi di fonti tarde, esse rielaborano il materiale più antico che abbiamo in parte esaminato fin qui.[61]

L'autore anonimo dei *Prolegomena Artis Rhetoricae* (testo 4 Rabe, 9, 8 ss.) così scrive:

> Sia dunque testimone di tutte queste cose[62] il nostro divino rivelatore Omero, che ha portato luce e chiarezza alle nostre ricerche in questo campo; costui infatti, volendo mostrare che tra gli eroi si trova l'una e l'altra qualità dell' oratoria, introduce Nestore come consigliere, del quale dice:
>
> "… in mezzo a loro Nestore
> eloquente si alzò, il dolce parlatore dei Pili,
> dalla cui lingua più dolce del miele scorreva la voce" (*Il.* I, 247–249).
>
> Il Poeta ha voluto dire che Nestore possiede sia la dolcezza sia la piacevolezza dell' oratoria; la concisione e l'opportunità è invece mostrata attraverso Menelao, del quale disse:
>
> "Menelao allora parlava conciso, poche battute,
> ma con grande efficacia" (*Il.* III, 213–214).
>
> Poi introduce Odisseo, volendo raffigurare mediante lui la rapidità, l'impeto, la veemenza e il vigore dell'oratoria, dicendo di lui:
>
> "Ma quando svolgeva dal petto la sua voce possente
> e le parole, dense come fiocchi di neve d'inverno,
> con Odisseo allora nessuno si sarebbe messo in gara" (*Il.* III, 221–223).
>
> Che il termine 'retorica' fosse noto agli eroi, (lo dimostra) introducendo Fenice che dice ad Achille:
>
> "Mi mandò proprio per questo, perché tutto ciò t'insegnassi,
> nei discorsi ad essere buon parlatore, nelle azioni efficace" (*Il.* IX, 442–443).[63]
>
> Che l'oratore abbia bisogno di un'ispirazione divina, sarà confermato dallo stesso Omero; infatti dice:
>
> "Ma un dio incorona di bellezza il suo dire;
> e tutti lo guardano affascinati, egli parla sicuro" (*Od.* VIII, 170–171).[64]

---

61 Secondo Wilcox 1943 gli autori dei *Prolegomena* potrebbero aver attinto le nozioni sugli eroi omerici da un trattato sui tre stili, dal momento che essi menzionano o implicano a quale genere vada associato il singolo eroe.

62 L'autore ha appena esposto l'idea, comune a molti trattati retorici, della nascita o comunque della posteriorità dell'oratoria umana da quella divina; cfr. più avanti *Prolegomena in Hermogenis* Περὶ στάσεων 5, 14 ss. Rabe.

63 *Il.* IX, 442–443. Questi versi sono spesso citati nei trattati retorici antichi quali prova dell'attestazione dell'oratoria in età omerica (cfr. *Conclusioni generali*).

64 ἔστω τοίνυν τούτων ἁπάντων μάρτυς ὁ θεσπέσιος ἡμῖν καὶ ἱεροφάντης Ὅμηρος, ὃς εἰς φανερόν τε καὶ σαφὲς ἤγαγε τὰς περὶ τούτων ζητήσεις ἡμῖν. οὗτος γὰρ βουλόμενος σημᾶναι ἡμῖν, ὅτι ἐν τοῖς ἥρωσιν ἑκατέρα ποιότης τῆς ῥητορικῆς εὕρηται, εἰσάγει τὸν Νέστορα σύμβουλον ὄντα, περὶ οὗ λέγει

… τοῖσι δὲ Νέστωρ
ἡδυεπὴς ἀνόρουσε, λιγὺς Πυλίων ἀγορητής,
τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή.

A dimostrazione delle qualità oratorie di Odisseo, Menelao[65] e Nestore, nei *Prolegomeni* vengono citati alcuni passi dell'*Iliade*: III, 221–223 per Odisseo, III, 213–215 per Menelao e I, 24–249 per Nestore. I tre eroi furono associati a tre diversi stili e a tre diversi generi oratori. Per quanto riguarda gli stili rinvio al § 1.2.2. Quanto, invece, all'associazione eroi-generi oratori, confrontando la testimonianza che abbiamo appena letto con quelle di altri *Prolegomeni*, in particolare quelli di Massimo Planude (testo 7 Rabe, 217, 11 ss.), con i *Prolegomena in Hermogenis Rhetoricam* di Troilo Sofista (testo 5 R., 48, 5 ss.), i *Prolegomena in Hermogenis* Περὶ στάσεων, 5, 14 ss. (testo 13 R.) e i già citati *Prolegomena in Hermogenis*

καὶ τὸ μὲν γλυκὺ καὶ προσηνὲς τῆς ῥητορικῆς ἔχειν τὸν Νέστορα ἐξέφηνεν ὁ ποιητής· τὸ δὲ σύντονον καὶ ἐπίχαρι διὰ τοῦ Μενελάου ἐνδείκνυται, εἰπὼν περὶ αὐτοῦ

ἀλλ' ἤτοι Μενέλαος ἐπιτροχάδην ἀγόρευε
παῦρα μέν, ἀλλὰ μάλα λιγέως.

εἰσφέρει δὲ καὶ τὸν Ὀδυσσέα τὸ τροχαλὸν καὶ ὀξὺ καὶ τὸ σφοδρὸν καὶ τὸ λαμπρὸν τῆς ῥητορικῆς δι' αὐτοῦ εἰκονίσαι βουλόμενος, λέγων περὶ αὐτοῦ

ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἵη
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν,
οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆι γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος.

ὅτι δὲ καὶ τὸ ὄνομα τῆς ῥητορικῆς ἦν ἐγνωσμένον τοῖς ἥρωσι, φέρει τὸν Φοίνικα πρὸς τὸν Ἀχιλλέα λέγοντα

τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

ὅτι δὲ καὶ θείας ἐπιπνοίας χρῄζει ὁ ῥήτωρ, ἐξ αὐτοῦ τοῦ Ὁμήρου ἔστι πιστώσασθαι· φησὶ γὰρ

ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, οἳ δέ τ' ἐς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν, ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει.

65 Menelao quale oratore prototipo del genere encomiastico affianca Odisseo e Nestore non da subito, bensì solo a partire dalle testimonianze di Varrone e Cicerone, vale a dire soltanto dopo che nella teoria retorica il genere encomiastico ricevette maggiore attenzione. Una diversa triade, con Diomede al posto di Menelao, si legge in Dione di Prusa, *Or.* II. Non è escluso che Dione qui segua uno schema meno consueto o innovi la ripartizione tradizionale. Giustamente, però, Kindstrand 1973 osserva che potrebbe avere operato semplicemente una scelta di gusto. Diomede è indicato come valente oratore anche nel *De Homero* pseusoplutarcheo (2, 168) e nei due trattati Περὶ ἐσχηματισμένων attribuiti a Dionigi di Alicarnasso [72, 21–74, 20 e 86,10–88,17; la numerazione dei trattati riportata qui e sempre nel presente libro si riferisce al testo presente nel mio volume [(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (trad.) Dentice di Accadia)].

Περὶ στάσεων (testo 17 R., 10, 4), attribuiti a Marcellino, possiamo ricavare il seguente quadro, niente affatto unitario:[66]

Autore ed opera	Oratore omerico deliberativo	Oratore omerico giudiziario	Oratore omerico encomiastico[67]
Anonimo, *Prolegomena Artis Rhetoricae* (testo 4 R.)	Nestore	Odisseo	
Massimo Planude, *Prolegomena* (testo 7 R.)		Odisseo	Nestore
Anonimo, *Prolegomena in Hermogenis* Περὶ στάσεων (testo 13 R.)	Nestore	Odisseo	
Marcellino(?), *Prolegomena in Hermogenis* Περὶ στάσεων (testo 17 R.)	Nestore	Odisseo	Priamo
Troilo Sofista (Testo 5 R.)	Menelao	Odisseo	Nestore

Concludo questa sezione con un riferimento a Elio Aristide, che costituì una voce per certi aspetti anomala del panorama critico antico sulla retorica omerica. A XLV, 29 ss. Dindorf Elio cerca di contrastare l'opinione platonica secono la quale la retorica non sarebbe una τέχνη,

66 Se tutti gli autori considerati concordano nell'attribuire ad Odisseo il genere giudiziario, discordano invece su Nestore, poiché Troilo e Massimo Planude ne fanno il rappresentante del genere encomiastico, mentre gli altri tre il campione di quello deliberativo. Su questa discordanza cfr. il mio contributo del 2005. Interessante, infine, notare che Marcellino è l'unico a menzionare Priamo, indicandolo come portavoce dell'oratoria encomiastica.

67 A questa definizione si potrebbe obiettare che la canonica antica indicava il terzo genere con il termine "epidittico". Nella teoria antica, infatti, oggetti del discorso epidittico sono la lode e il biasimo (orazioni celebrative e di occasione, conferenze etc…), o, meglio, tutti quei discorsi che non rientrano nel genere deliberativo e in quello giudiziario, i generi cosiddetti agonistici, perché legati alla contesa rispettivamente politica e processuale. Nonostante ciò, ho scelto il termine "encomiastico", perché esso traduce il greco πανηγυρικόν, che ricorre pressoché in tutti i *Prolegomena* della *Sylloge*. Schrader 1902, 580 considera di matrice stoica l'uso del termine πανηγυρικόν al posto dell'aristotelico ἀποδεικτικὸν εἶδος, che a sua volta si suddivide non in ἔπαινος e ψόγος, ma in ἐγκώμιον e ψόγος. In quasi tutti i testi raccolti nella *Sylloge* viene infatti dedicato un κεφάλαιον alla ripartizione dell'oratoria in generi e sottogeneri, nonché alla spiegazione della corrispondenza tra generi oratori e parti dell'anima. Molto chiari al riguardo sono i *Prolegomena* di Massimo Planude (testo 7, 216, 13 ss. R.) e soprattutto i *Prolegomena in Aphtonii Progymnasmata* (testo 11 R.; cfr. lo schema a 80, 7 ss.).

chiamando a testimone Omero e argomentando che proprio per il fatto di non essere una τέχνη la retorica occupa una posizione di primo piano. Elio osserva, infatti, che Telemaco, nonostante che non avesse ricevuto un'istruzione retorica, si distingueva nell'*Odissea* come valente oratore.[68] I presupposti del suo successo sarebbero il talento naturale e l'aiuto divino (è Atena a infondere coraggio al giovane quando questi confessa a Nestore la perplessità propria di chi non ha esperienza di discorsi). Grazie ad Atena Telemaco avrà successo e sarà lodato per il suo discorso sia da Menelao sia da Nestore.[69] La natura e l'aiuto degli dei sono nei discorsi più importanti della τέχνη.[70] Se l'opinione diffusa nell'antichità era che per essere un buon oratore fossero necessari talento naturale, τέχνη ed esercizio, Elio rifiutava gli ultimi due criteri sostituendovi quello dell'ispirazione divina.[71]

1.2.2. Omero e l'origine della teoria degli stili*

In alcuni punti della sua opera Omero affianca al discorso diretto osservazioni relative ad esso, che, a mio giudizio, tendono a configurarsi come riflessioni di retorica *ante litteram*. È questo il caso di un celebre passo del terzo libro dell'*Iliade*, che esamino qui di seguito. Ai vv. 203–224 Antenore, vecchio consigliere del re Priamo, ricorda ad Elena quando, prima dell'assedio di Troia, aveva accolto Menelao ed Odisseo,

68 Da notare con Kindstrand 1973 che l'impiego del personaggio di Telemaco non è frequente da parte degli autori antichi per dimostrare la presenza di retorica in Omero. Su Telemaco oratore nella critica antica vedi il mio contributo (Dentice di Accadia 2010:2).

69 *Od.* III, 124–125 e IV, 611.

70 Μὴ τὴν τέχνην εἶναι κυρίαν ἐν τοῖς λόγοις, ἀλλὰ τὸ τῆς φύσεως κράτος καὶ τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ. Cfr. anche 45, 36.

71 Secondo Kindstrand 1973, 171–172 le argomentazioni di Elio sono contraddittorie, perché egli da un lato sostiene che la retorica non è un'arte, dall'altro, invece, che Atena è una rappresentante del τοῦ περὶ τὰς τέχνας, e, ancora, perché dalla trattazione aristidea di Menelao e Telemaco risulta chiaro che essi sono consapevoli di cosa sia la τέχνη. Probabilmente l'autore era aperto ad una conciliazione tra la retorica omerica e la retorica quale arte. Kennedy 1957, 34 ipotizza che Aristide abbia fondato la propria teoria su quelle di altri retori, mentre Kindstrand non ritiene possibile tracciare un confine netto tra le influenze stoiche e quelle dei retori, e conclude che la rappresentazione aristidea è meno unitaria di come dà ad intendere Kennedy, e che probabilmente trasse origine da fonti di diversa natura.

* Questo paragrafo è già apparso in forma lievemente diversa in *Nova Tellus* (Dentice di Accadia 2009).

giunti in ambasceria per regolare amichevolmente le controversie tra Greci e Troiani:[72]

Τὴν δ'αὖτ' Ἀντήνωρ πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα·
ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος νημερτὲς ἔειπες·
ἤδη γὰρ καὶ δεῦρό ποτ'ἦλυθε δῖος Ὀδυσσεὺς
σεῦ ἕνεκ'ἀγγελίης σὺν ἀρηϊφίλῳ Μενελάῳ·
τοὺς δ' ἐγὼ ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα,
ἀμφοτέρων δὲ φυὴν ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά.
ἀλλ' ὅτε δὲ Τρώεσσιν ἐν ἀγρομένοισιν ἔμιχθεν,
στάντων μὲν Μενέλαος ὑπείρεχεν εὐρέας ὤμους,
ἅμφω δ'ἑζομένω γεραρώτερος ἦεν Ὀδυσσεύς·
ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον,
ἤτοι μὲν Μενέλαος ἐπιτροχάδην ἀγόρευε,
παῦρα μέν, ἀλλὰ μάλα λιγέως, ἐπεὶ οὐ πολύμυθος
οὐδ'ἀφαμαρτοεπής· ἦ καὶ γένει ὕστερος ἦεν.
ἀλλ' ὅτε δὴ πολύμητις ἀναΐξειεν Ὀδυσσεύς,
στάσκεν, ὑπαὶ δὲ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πήξας,
σκῆπτρον δ' οὔτ' ὀπίσω οὔτε προπρηνὲς ἐνώμα,
αλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσκεν, ἀΐδρεϊ φωτὶ ἐοικώς·
φαίης κε ζάκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι ἄφρονά τ' αὔτως.
ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἵη
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν,
οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ'ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος·
οὐ τότε γ'ὧδ' Ὀδυσῆος ἀγασσάμεθ' εἶδος ἰδόντες.

"Il saggio Antenore allora diceva a lei di rimando:
Donna, è davvero preciso il discorso che hai fatto![73]
Una volta, infatti, in passato, è venuto anche qui Odisseo divino,
in ambasciata per te, con Menelao bellicoso;
fui proprio io ad ospitarli e li accolsi nella mia casa,
così conobbi il carattere e i pensieri sagaci di entrambi.
Quando poi s'incontrarono con i Troiani riuniti,
se stavano in piedi, Menelao sovrastava con le sue ampie spalle,
se invece sedevano entrambi, il più imponente era Odisseo;
ma quando poi formulavano in pubblico discorsi e pensieri,
Menelao allora parlava conciso, poche battute,
ma con grande efficacia, ché non era di molte parole
né si lasciava sfuggire sciocchezze; del resto[74] era anche più giovane.

72 L'episodio è raccontato più diffusamente in *Il.* XI, 122–142.

73 Elena aveva appena riconosciuto Odisseo, εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά ("esperto in ogni raggiro e pensiero sagace", v. 202).

74 Il nesso ἦ καί è inteso da Cerri con valore causale, ma esso potrebbe anche avere valore concessivo (*anche se è più giovane*, Menelao non è un cattivo oratore). Nel primo caso Antenore giustificherebbe con la giovane età l'inesperienza oratoria di Menelao (ma, secondo Bernsdorff 1992, 53, Antenore motiverebbe la la-

Quando invece si alzava a parlare Odisseo scaltrito, se ne stava
in piedi a lungo, guardava all'ingiù, fissando gli occhi a terra,
non agitava lo scettro né avanti né indietro,
ma lo teneva immobile, alla maniera di un esperto:
avresti detto che era imbronciato o addirittura fuori di sé.
Ma quando svolgeva dal petto la sua voce possente[75]
e le parole, dense come fiocchi di neve d'inverno,
con Odisseo allora nessuno si sarebbe messo in gara:
non stavamo più come prima a stupirci di lui, per il suo aspetto."

Al v. 212 Antenore ha cominciato a descrivere i diversi modi dei due eroi di formulare in pubblico "discorsi e pensieri" (μύθους καὶ μήδεα).[76]

Nel commentare questo verso gli antichi scoliasti riconobbero al Poeta dell'*Iliade* la conoscenza di diversi stili oratori che saranno codificati dalla scienza retorica:

τρεῖς τρόπους ῥητορείας οἶδεν Ὅμηρος, τὸν ἀπολελυμένον, βραχύν, ἱκανὸν αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα παραστῆσαι, ὃν Λυσίας ἐζήλωσεν· τὸν δὲ ὑψηλόν, καταπληκτικόν, μεστὸν ἐνθυμημάτων, καὶ τούτων ἀθρόως λεγομένων, ὃν Δημοσθένης· τὸν δὲ πιθανὸν καὶ τεχνικόν, πολλῶν πλήρη δογμάτων, ὃν Ἰσοκράτης ἐζήλωσε, τὸ γνωμικὸν καὶ σαφὲς ἐπιλεγόμενος *sch.* A b (BE^3E^4) T.

ἀπολελυμένος Μενέλαος Λυσίας, πυκνὸς Ὀδυσσεὺς Δημοσθένης, πιθανὸς Νέστωρ Ἰσοκράτης *sch.* T.

Omero conosce tre stili di discorso oratorio, quello paratattico (ἀπολελυμένος), breve, che si limita a mostrare il necessario, che Lisia emulò; quindi quello elevato (ὑψηλός) che colpisce, ricco di suggestive argomentazioni dette tutte insieme, che Demostene emulò; infine quello persuasivo e fondato sulla tecnica (πιθανὸς καὶ τεχνικός), pieno di molti concetti, che Isocrate emulò, chiamandolo sentenzioso e chiaro.

---

conicità di Menelao come espressione della timidezza tipica dei giovani). Nel secondo caso (sfumatura concessiva) si sottolineerebbe la qualità oratoria di Menelao. Per l'oziosa questione di una presunta gerarchia tra i due oratori cfr. *infra* n. 78.

75 La voce potente di Odisseo è assai diversa da quella, dolce, di Nestore, come del resto il Poeta indica attraverso il diverso lessico: ἀπὸ γλώσσης, "dalla lingua" (I, 249), proviene la prima, mentre ἐκ στήθεος, "dal petto", scorre la voce di Odisseo. Questa osservazione è stata fatta da Sylvie Perceau nel corso del Colloquio *Homère rhétorique* tenutosi a Clermont-Ferrand il 27 e 28 Maggio 2010.

76 Prima di analizzare alcuni commenti antichi a questi versi, che descrivono chiaramente due tipi di oratori tra loro contrapposti, è interessante notare che lo stesso Antenore è indicato dagli esegeti antichi come ῥήτωρ e proprio per questo in grado di apprezzare le qualità oratorie di Menelao ed Odisseo. Cfr. *sch.* b (BCE^3) T^{il} *ad* 203–206 e soprattutto Eustazio 406, 19 e 24–25. Antenore parla in assemblea a VII, 348–353.

Lo stile semplice di Menelao-Lisia, quello serrato (πυκνός) di Odisseo-Demostene, il persuasivo di Nestore-Isocrate.

a) Il primo stile cui fanno riferimento gli scoliasti è quello piano e regolare, con frasi chiare, che predilige un andamento paratattico.
b) Il secondo, lo stile "elevato", è quello che mira a sconvolgere gli animi (καταπληκτικός) per mezzo degli ἐνθυμήματα, termine che qui indica le argomentazioni che mirano al θυμός dell'ascoltatore, la sede, cioè, delle sue passioni.
c) Il terzo, infine, è detto persuasivo con un termine – πιθανός – che ricorre più volte nella *Retorica* di Aristotele[77] ad indicare un'argomentazione che tende a persuadere razionalmente l'ascoltatore, non facendo leva (o almeno non soltanto) sulle sue emozioni. In questa direzione mi pare che vada anche il termine τεχνικός.

La ripartizione degli stili è ancora più chiara se si legge il commento di Eustazio (406, 26 ss.), che riprende, ampliandole, le osservazioni degli scoli appena analizzati:

> … ἰδέαν λόγου καθυπογράφει τῷ μὲν Μενελάῳ διὰ νεότητα ἢ καὶ ὡς Λάκωνι στενήν, ταὐτὸν δ' εἰπεῖν γοργήν, τὰ καίρια μόνα ἐν βραχεῖ ἐπιλεγομένῳ, τὰ δὲ περιττὰ ἐπιτρέχοντι.
>
> … [Antenore] descrive la forma del discorso di Menelao attraverso l'impeto giovanile e la brevità laconica, chiamandola concisa (γοργή), uno stile, cioè, che nomina in breve solo le cose strettamente necessarie tralasciando il superfluo. [Il commentatore quindi cita i vv. 212–215].

A 406, 30 ss. così prosegue:

> Τῷ δὲ Ὀδυσσεῖ πάνυ ἀδρὸν καὶ πυκνότητι νοημάτων ἐμπλατυνόμενον ἐμφαίνει τὸν χαρακτῆρα.
>
> "Lo stile proprio di Odisseo lo spiega invece come assai vigoroso (ἀδρός), un discorso che si allarga con fitte riflessioni" [quindi cita i vv. 221–223].

Passo ora ad analizzare brevemente quanto gli antichi scrivevano a proposito del diverso atteggiamento oratorio che Odisseo assume rispetto a Menelao nel ricordo di Antenore ai vv. 216–220.[78]

77 Cfr. ad es. 1256b 26 e 1403b 20.

78 Per un'analisi moderna della Teicoscopia, intesa come descrizione dell'ideale dell'oratore eloquente che pronuncia rapidamente parole chiare, forti e dense (Odisseo) e critica della concisione nel parlare (propria di Menelao) cfr. Montiglio 1993, 179–180 (e della stessa autrice 2000, 74–77). L'atteggiamento esteriore di Odisseo sembra trarre in inganno i Troiani, facendo loro un'impressione inizialmente negativa; solo dopo che avrà parlato, l'eroe mostrerà il

Lo scolio A, b T al v. 217 riporta: ῥητορικὴ οὖν ἡ στάσις αὐτοῦ, ovvero indica che l'argomento trattato è l'*actio*, la gestualità dell'oratore.[79] Questo dato suggerisce ad Eustazio un interessante confronto tra Demostene ed Eschine (407, 27–30):

> L'immobilità dello scettro, che opportunamente è contrapposta al movimento, rivela anche una differenza nel movimento delle mani nelle demegorie, laddove Demostene lo eseguiva, mentre Eschine lo rifiutava, avendo costui sentito da Demostene che bisognava che gli oratori di ambascerie tenessero ferme le mani, non invece quelli che pronunciavano demegorie.[80]

Infine è interessante leggere quanto i commentatori scrivono a proposito della celebre metafora del v. 222, con cui il Poeta paragona le parole di Odisseo a fiocchi di neve. La traduzione che del greco καὶ ἔπεα

---

proprio valore (cfr. v. 224: "Non stavamo più a stupirci di lui"). Attraverso la discrepanza tra atteggiamento esteriore e capacità oratoria, Odisseo risulterebbe impenetrabile e pertanto nemico imprevedibile, di cui aver paura (così Bergold 1977, 85 e Bernsdorff 1992, 58). In effetti è lo stesso Antenore a chiarire al v. 224 che il discorso di Odisseo contrasta con il suo aspetto: egli non guarda negli occhi l'ascoltatore, ma non perché stia seguendo una qualche strategia (come vorrebbe Martin 1989, 96), quanto piuttosto perché si concentra prima di parlare. Non si può escludere che il racconto di Antenore miri a mettere in risalto la straordinaria arte oratoria di Odisseo e a illustrare la sua intelligenza (Antenore conferma quanto Elena aveva detto di Odisseo al v. 204, quando lo aveva chiamato πολύμητις), ma non mi sembra che la descrizione di Menelao funga da mero sfondo. Anziché individuare una gerarchia tra i due oratori, ritengo più utile constatare che vengono presentati due stili diversi e rilevare che il racconto di Antenore sembra presupporre la conoscenza di una serie di norme retoriche: un parlare fluente, chiaro e travolgente, parole adeguate alla situazione, gestualità, movimento dello scettro [cfr. Schadewaldt 1966^{2} (1938^{1}), 48].

79 Le principali fonti latine per l'*actio* sono Cicerone (soprattutto *De Oratore* III, 213–227), Quintiliano (XI, 3) e la *Rhetorica ad Herennium*. Essa corrisponde grosso modo alla ὑπόκρισις di cui parla Aristotele nel terzo libro della *Retorica*, cui gli autori latini probabilmente si rifanno attraverso Teofrasto, che avrebbe scritto un saggio – perduto – ad essa dedicato. Questa tesi è sostenuta in Wöhrle 1990.

80 Ἡ δὲ ἀκινησία τοῦ σκῆπτρου διαστελλομένη πρὸς κίνησιν ἐν καιρῷ γινομένην ἐμφαίνει διαφορὰν καὶ ἐν τῇ τῶν χειρῶν κινήσει τῇ ἐν δημηγορίαις, ἣν Δημοσθένης μὲν ἐποιεῖτο, Αἰσχίνης δὲ ἀπέστεργεν, ὁ καὶ ἀκούσας ἐκ Δημοσθένους χρῆναι τοὺς ῥήτορας πρεσβεύοντας ἔσω τὰς χεῖρας ἔχειν, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης δημηγοροῦντας. Il passo di Demostene cui si fa riferimento è XIX, 255. Cfr. anche Quintiliano X, 21, in cui si condanna l'opinione secondo cui sono da considerarsi oratori attici soltanto quelli modesti nel parlare e "semper manum intra pallium continentes".

νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν dà Giovanni Cerri, "E le parole, dense come fiocchi di neve d'inverno", si fa fedele interprete almeno di una delle osservazioni che gli scoliasti fanno al riguardo:

sch. a.[1] b (BCE[3]E[4]):

> ἡ εἰκὼν ἀφορᾷ πρὸς τὸ τάχος τῆς ῥητορείας· διὰ μὲν γὰρ τοῦ †ἔπεα† πλήθους δηλοῖ τὸ πυκνὸν τοῦ λόγου, διὰ δὲ τοῦ λευκοῦ τὸ σαφές, διὰ τῆς νιφάδος τὴν φρίκην τῶν ἀκουόντων …
>
> L'immagine è in rapporto alla velocità dell'orazione: con l'abbondanza […] è spiegata la densità del discorso, con il colore bianco la chiarezza, con la neve il brivido degli ascoltatori.

Sch. a.[2] T:

> ἡ εἰκὼν πρὸς τὸ τάχος, τὸ πλῆθος, τὸ πυκνόν, τὸ σαφές, τὸ λευκὸν τῆς νιφάδος, τὴν φρίκην τῶν ἀκουόντων …
>
> L' immagine indica la velocità, la ricchezza, la densità, la chiarezza, il candore della neve, il brivido degli ascoltatori …

Tale interpretazione è ripetuta in termini pressoché identici da Eustazio a 408, 1–2, che però ci soccorre nell'interpretazione di quella espressione riguardante l'abbondanza, usata dallo scolio b 222a[1], e al posto di διὰ μὲν γὰρ τοῦ † ἔπεα † πλήθους suggerisce τάχος τῶν νοημάτων, la "velocità dei pensieri" che si susseguono nell'impetuosa orazione di Odisseo proprio come i fiocchi di neve che cadono l'uno dopo l'altro.[81]

Sempre Eustazio però, poco più avanti (408, 14 ss.) introduce due nuove ipotesi interpretative, che complicano il quadro:

> τὸ νιφάδεσσιν ἐοικέναι τοὺς λόγους δύναταί ποτε καὶ σκωπτικῶς ψυχρῷ ἐπιλέγεσθαι ῥήτορι … δύναται δὲ καὶ τὸ μήδεα πυκνά τρόπον ἕτερον ὅμοιον εἶναι τῷ 'ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα', εἰ μή τις ἐκεῖ τὸ πυκνά ταὐτὸν ἐρεῖ τῷ πυκινά, ὅ ἐστι συνετά.
>
> a) il fatto che i discorsi assomiglino a fiocchi di neve può essere detto scherzosamente ad un oratore freddo (ψυχρός); b) può anche essere che i pensieri 'densi' siano in altro modo identificabili con l'espressione 'parole come fiocchi di neve', se lì non si dirà la parola 'πυκνά' in favore di 'πυκινά', che vale a dire 'assennati'.

Analizzo quest'ultima ipotesi, che mi sembra più interessante. Eustazio qui suggerisce di intendere il termine πυκνά nell'espressione μήδεα

81 Quintiliano (XI, 3, 158) parla di *procella eloquentiae*.

πυκνά ("pensieri sagaci") dei vv. 202 e 208 nel senso traslato di πυκινά, ovvero come sinonimo di συνετός, "saggio", "assennato"[82].

In effetti πυκινός è aggettivo che proprio in Omero ricorre con questo significato legato alle parole μῦθοι e βουλή[83]. Poco importa se qui, come pare, il commentatore bizantino voglia operare una scelta testuale leggendo πυκινά al posto di πυκνά; ciò che mi interessa è la sua scelta semantica.

Fin qui tutto chiaro. Il discorso invece si complica quando Eustazio cerca di utilizzare il significato traslato di πυκνός ("saggio", "accorto") per spiegare la metafora dei fiocchi di neve. Non si capisce, infatti, in che modo i fiocchi di neve potrebbero suggerire l'assennatezza o la saggezza delle parole di Odisseo. L'idea di densità o fittezza presente nella traduzione di Cerri, invece, è in linea, come dicevo, con un'interpretazione che già gli antichi davano insieme a quelle della velocità (Eustazio stesso e scolio T), della chiarezza e del brivido[84].[85]

82 Interessante notare che per Dionigi di Alicarnasso (*De Tycidide* 24) la locuzione τὸ πυκνόν ha un significato ancora diverso: essa indica la purezza d'espressione.

83 Rispettivamente in *Il.* XI, 788 e *Od.* III, 23.

84 Quest'ultimo è costituito dall'effetto sortito sugli ascoltatori. Non si dimentichi del resto che lo stile attribuito ad Odisseo è καταπληκτικός, colpisce e sconvolge l'ascoltatore, e ὑψηλός. Anche in virtù di ciò, oltre che ragionando alla luce della terminologia retorica antica, si deve escludere l'interpretazione dello stile di Odisseo come ψυχρός, "freddo" (come vorrebbe la prima ipotesi di Eustazio), ovvero un modo di parlare che lasci l'ascoltatore indifferente, per il quale cfr. *Sul Sublime* 4. La neve potrebbe suggerire secondo Cressey 1979 l'idea di purezza, presente ad es. nel *Vangelo secondo Matteo* nell'immagine del giglio (6, 28). Cfr. lo stile λευκός in Aristotele, *Topica* 107 a12 e il *purum et candidum genus dicendi* menzionato da Cicerone in *Orator* 53. Ricordo, inoltre, che Willcock 1979, 107 pensava alla lenta inesorabilità e all'effetto cumulativo della neve che cade. Cressey 1978, invece, sottolineava la velocità e l'impeto della neve quale emerge in altri passi iliadici. Se Menelao parla in modo chiaro e schietto, la dizione di Odisseo, proprio come la neve che copre le cose, camuffa, confondendo. Cressey rinvia a un passo delle *Troiane* di Euripide (vv. 285–287), in cui Ecuba elogia il discorso di Odisseo parlando di διπτυχὸς γλῶσσα e a Sofocle, *Filottete*, 285–287. Più di tutte trovo convincente l'interpretazione offerta da Wilhelmi 1967, 20 ss. e Bernsdorff 1992, 55 e n. 95, secondo i quali la metafora dei fiocchi di neve indicherebbe un modo di parlare in cui gli argomenti sono così stringenti e incalzanti da non lasciare spazio alle obiezioni; una retorica travolgente, dunque, che lascia l'ascoltatore senza fiato.

85 Le parole di Odisseo si susseguono fitte e veloci come i fiocchi di neve. Tornando ad Eustazio, mi sembra, quindi, di trovarmi di fronte ad un caso – non infrequente – di "iperinterpretazione" del testo. Per altre occorrenze di questa

Conclusioni

La lettura degli scoli e del commento di Eustazio ad *Iliade* III, 212 ha mostrato che gli antichi individuarono nel brano della Teicoscopia la prima presentazione dei tre stili oratori, attribuendoli a tre diversi personaggi. Certo tali fonti provano solo che a posteriori si ravvisò in Omero la dottrina dei tre stili, dopo, e non prima, che essa si formò. Resta il fatto, però, che i commentatori antichi riconoscevano nel Poeta dell'*Iliade* un'attenzione non priva di competenza tecnica verso l'arte oratoria.

Nell'antichità:

a) alcuni personaggi omerici erano individuati come veri e propri oratori. È il caso oltre che di Odisseo e Menelao, protagonisti dell'ambasceria qui ricordata, anche di Nestore e di Antenore, la cui qualifica di ῥήτωρ gli consente di descrivere, con cognizione di causa, i due ῥήτορες greci;[86]
b) Omero era considerato il conoscitore (οἶδεν), se non l'*inventor*, di tre diversi modi di pronunciare orazioni, di tre stili che in seguito, in epoca storica, saranno emulati, ma – si badi bene – non inventati o rifondati, da Lisia, Demostene ed Isocrate. La Teicoscopia rappresenta il primo luogo in cui gli antichi riconobbero l'individuazione di distinte tecniche oratorie, due delle quali, quella di Odisseo e di Menelao, alimenteranno la riflessione retorica successiva, dando luogo ad una teoria degli stili eterogenea e complessa che avrà tanta fortuna nel mondo antico, percorrendo l'opera di pressoché tutti coloro, greci e romani, che si occuparono di questioni di retorica.[87]

---

metafora cfr. *Anthologia Graeca* 15, Cometa, *Epigramma* 40, 22–24 e Niceta Coniata, *Historia*, p. 76, 6 e (in contesto bellico) 87, 7 van Dieten.

86 Secondo Cramer 1976 il passo della Teicoscopia dimostrerebbe che Odisseo parlerebbe in modo consapevolmente "retorico", dando volutamente una presentazione incompleta e fuorviante di sé. Per Croiset 1874, invece, Omero si limiterebbe a riflettere l'oratoria naturale del suo tempo, secondo cui a seconda dell'età e dell'indole una persona si esprime diversamente da un'altra. La metafora dei fiocchi di neve non indicherebbe altro se non che Odisseo ha un modo di parlare dolce, scorrevole e piacevole da ascoltare. La sola differenza tra un oratore esperto e uno inesperto sarebbe allora che il primo è piacevole a udirsi.

87 Oltre agli scoli e ad Eustazio ecco altre fonti sullo stile degli eroi omerici che fanno riferimento al passo della Teicoscopia: Sopatre, Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην V, 5, 32 ss. Walz; Varrone, in Gellio, *Noctes atticae* VI, 14, 1–7; Quintiliano XII, 10, 64; Seneca, *Epistulae* 40, 2–3; *De Homero* 2, 172; *De*

Teoria, questa, che il mondo antico lascerà in eredità al Medioevo[88] e poi al Rinascimento.

È chiaro che non abbiamo a che fare con un manuale tecnico dove sono esposte regole, ma la tendenza dei commentatori antichi ad utilizzare luoghi omerici come modello di teorie consolidate nel loro tempo trovava terreno fertile nei poemi, proprio perché in essi sono presenti *in nuce* teorie sviluppate successivamente in forma sistematica. I personaggi omerici sono caratterizzati come brillanti oratori che adottano tecniche di persuasione raffinate. A questa dimensione squisitamente pratica, di *oratoria* più che di retorica, il passo della Teicoscopia mi sembra che aggiunga interessanti osservazioni retoriche, che preludono alla teoria successiva.[89]

Laude Pisonis 61–64; Ausonius, *Grat. Act.* 19; Anonimo, *De figuris* p. 152, 12–28 Spengel; Elio Aristide, *In Plat. De Rhet.*, pp. 30–31 Dindorf; Frontone, *De eloc.* 2, 6, p. 138, 12–15 v.d.H; Plinio il Giovane, *Ep.* I, 20, 22, che offre una parafrasi latina del verso omerico dei fiocchi di neve e al posto di Nestore introduce Tersite. Tra le fonti sulla teoria degli stili che prescindono dal passo iliadico ricordiamo tra gli altri Dionigi di Alicarnasso, *De Compositione Verborum* 22–24 e *Demostene* 1069, 1075 e 1082; Anonimo, *Prolegomena*, testo 4 Rabe, 25, 14 ss.; *Rhetorica ad Herennium* 4,11; Cicerone, *Orator* 76–98, *De Oratore* III, 45, 177 e 55, 212; Quintiliano XII, 10, 58; Fortunaziano, *Ars Rhet.* 3, 9, p. 150, 11–13 Calboli Montefusco. Quattro stili al posto dei più frequenti tre stili sono contemplati da Demetrio, Περὶ ἑρμενείας 36, 3, nel *De Homero* pseudo-plutarcheo (1, 73), da Macrobio (*Saturnalia* V, 1, 7) e nell'*Anecdoton Estense* (p. 11, 33–12, 2 Wendel). Tra le opere perdute sull'argomento si ricordano i Χαρακτήρες di Eraclide Pontico e il Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων di Antistene. Un buono studio della teoria degli stili nell'antichità è offerto da Volkmann 1885, 532–551 e da Rhys Roberts in Hamilton Fyfe 1927, 257–293.

88 Cfr. tra gli altri Cassiodoro, Proemio alle *Variae*, la cosiddetta *Rota Vergilii*, in cui si associano i tre stili ai contenuti dei tre principali scritti di Virgilio e per questa via ai tre generi letterari in cui tali scritti vengono inseriti, il *Documentum de arte versificandi* di Goffredo di Vinsauf e il *De Vulgari Eloquentia* (II, 2, 4, 27–40) di Dante.

89 Un contributo del 1994 di Françoise Létoublon contiene un'analisi del passo della Teicoscopia nel metodo e nella struttura simile alla mia. Anche lì si riportano infatti le testimonianze degli scoli e di Eustazio, soffermandosi sulle interpretazioni della metafora dei fiocchi di neve. Tuttavia l'originalità del mio contributo è salva, se è vero che, pur nell'affinità del metodo seguito, l'impostazione concettuale e i risultati a cui pervengo sono nella sostanza diversi. Létoublon scrive che Antenore nel passo della Teicoscopia descrive due diversi stili oratori, senza tuttavia fornire alcun elemento esplicito di teorizzazione, ma semplicemente rifacendosi ad esempi-tipo che fungono da modelli, come sarebbe nello spirito dell'*Iliade*. I commentatori antichi si sarebbero quindi lasciati

1.2.3. Omero *inventor* della retorica

L'osservazione secondo la quale Omero va considerato *inventor rhetoricae* fu spesso fatta nell'ambito della generale indicazione del Poeta quale padre della cultura e della civiltà, fonte a cui ispirarsi e trarre insegnamenti nei più disparati campi del sapere. La fama di Omero quale Maestro dei Greci si affermò sin da un'età molto antica grazie all'attività dei rapsodi, responsabili della circolazione dei poemi per la Grecia, ed è noto che durò per secoli, se è vero che l'*Iliade* e l'*Odissea* durante tutta l'antichità furono letti e studiati e in parte anche imparati a memoria nelle scuole di retorica, perché considerati fonte di πολυπειρία e πολυμαθία.[90] Una rappresentazione sistematica di Omero quale fonte dei diversi campi del sapere non sarebbe cominciata – così Wehrli 1928 – prima del I sec. a. C.; tuttavia già molto tempo prima singole interpretazioni di passi dei poemi omerici avrebbero suggerito una tale lettura.

Se per Dionigi di Alicarnasso Omero è κορυφὴ μὲν οὖν ἁπάντων καὶ σκοπός, ἐξ οὗ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ πᾶσαι κρῆναι ("vertice e meta di ognuno, dal quale scaturiscono tutti fiumi e tutti i mari e tutte le fonti"),[91] egli è padre della retorica e della logica secondo

prendere la mano dalle teorie del loro tempo, retrodatandole all'epoca di formazione dei poemi omerici. Subito dopo, tuttavia, la studiosa manifesta l'impressione che il brano contenga una teoria implicita, che in seguito sarebbe stata sviluppata e presentata in forma sistematica dai retori. Nonostante ciò, Létoublon poi non dà seguito a questa sensazione, bensì insiste sulla falsificazione dell'interpretazione antica, che impropriamente attribuirebbe una teoria antica all'età di formazione dei poemi omerici. I commentatori antichi avrebbero voluto dare un'aura di rispettabilità alla teoria degli stili ben consolidata al loro tempo riconducendone le origini al poema omerico. Ciò sarebbe particolarmente evidente per il personaggio di Nestore, che non compare nel passo della Teicoscopia, e che tuttavia è indicato dai commentatori antichi come rappresentante di un terzo stile non presentato né da Antenore, né altrove nel poema. Quindi la studiosa conclude che "la lecture des commentateurs anciens fausse le sens de l'*Iliade*", dal momento che essa fa di Nestore un modello di oratoria, laddove egli è più semplicemente inteso come il prototipo dell'eroe troppo vecchio per combattere e al quale resta solo la forza delle parole. Dal canto mio, invece, ho cercato di dimostrare la necessità di ammettere un principio di teoria retorica già presente nell'*Iliade*; ho sviluppato, cioè, proprio quella sensazione alla quale la studiosa francese non ha voluto dare ascolto fino in fondo.

90 Cfr. Elio Aristide XVII, 15: ὁ κοινὸς τοῖς Ἕλλησιν τροφεὺς καὶ φίλος ἐκ πατέρων καὶ ἐκ παιδὸς ἑκάστῳ.

91 *De Compositione verborum* XXIV, 4

Eustazio, *Ad Odysseam* 1379, 60 (proemio): ὁ πάσης τῆς ἐν λόγοις τέχνης καθηγητής, ἐξ οὗ οἷά τινος ὠκεανοῦ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσαι λογικῶν μεθόδων πηγαί [("Omero è) maestro dell'intera arte dei discorsi; da lui, come da un oceano, sgorgano tutti i fiumi e tutte le sorgenti dei metodi logici"].[92]

Questo è quanto scriveva Ermogene, Περὶ Ἰδεῶν 375, 1 ss.:

> La migliore tra le poesie è quella di Omero; è Omero il migliore tra i poeti. Si potrebbe dire anche degli oratori e dei prosatori, ed io certo lo dico; poiché infatti la poesia è mimesi di tutto e quegli imita con l'elaborazione stilistica gli oratori che tengono discorsi pubblici e i citaredi che cantano elogi … è il migliore tra i poeti … dire che è il migliore dei poeti equivale a dire il migliore degli oratori e dei prosatori.[93]

92 Una fonte utile di consultazione di quei passi dei commenti eustaziani dove si fanno notazioni retoriche sugli oratori omerici è Lindberg 1977, uno studio sull'applicazione da parte di Eustazio della teoria delle ἰδέαι di Ermogene all'analisi dei poemi omerici. Cfr. anche Massimo Planude V, 505 Walz: παραχωροῦσιν Ὁμήρῳ πάντες ὅσοι τὰς λογικὰς μετῆλθον τέχνας ἅτε ἐξ αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς εἰληφότες καὶ τὰ σπέρματα τῶν ὑποθέσεων. Si noti con Striller 1886, 11 che le parole di Planude commentano quelle scritte a sua volta da Ermogene (II, 317, 6 ss. Spengel): σχεδὸν οὐδεὶς οὕτω καλῶς οὐδὲ τῶν ἀρχαίων αὐτῇ κέχρηται, ὡς ὁ ῥήτωρ μετά γε Ὅμηρον.

93 Ἄριστη τε γὰρ ποιήσεων ἡ Ὁμήρου, καὶ Ὅμηρος ποιητῶν ἄριστος, φαίην ἄν δ' ὅτι καὶ ῥητόρων καὶ λογογράφων, λέγω δ' ἴσως ταὐτόν· ἐπεὶ γάρ ἐστιν ἡ ποίησις μίμησις ἁπάντων, ὁ μετὰ τῆς περὶ τὴν λέξιν κατασκευῆς ἄριστα μιμούμενος καὶ ῥήτορας δημηγοροῦντας καὶ κιθαρῳδοὺς πανηγυρίζοντας … οὗτος ἄριστός ἐστι ποιήτης … εἰπὼν εἶναι ποιητῶν ἄριστον, ὡς εἰ καὶ ῥητόρων ἄριστον καὶ λογογράφων ἔλεγον. Si ricordi anche il *Sul Sublime* XIII, 3, dove si dice che una strada sicura per arrivare al sublime consiste nell'imitare (μίμησις) e nel competere (ζήλωσις) con i grandi modelli letterari del passato. Omero è naturalmente chiamato in causa come principale fonte d'ispirazione per gli autori successivi. Erodoto fu ὁμηρικώτατος (XIII, 3), e prima di lui lo erano stati Stesicoro ed Archiloco, ma più di tutti questi lo fu Platone, ἀπὸ τοῦ ὁμηρικοῦ κείνου νάματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος ("che da quel grande fiume omerico trasse a sé innumerevoli derivazioni", XIII, 3). L'idea proverbiale di Omero genio ispiratore della posterità è ampiamente attestata anche nella letteratura latina; cfr. ad es. Columella, *De re rustica*, *Praefatio*, 30, Plinio, *Naturalis Historia* XVII, 5, 37, Manilio, *Astronomica* I, 8–10, Ovidio, *Amores* III, 9, 25–30, Petronio, *Satyricon* 5, 1–2, 11–12. Omero è inoltre definito da Macrobio (*In Somnium Scipionis* II, 10–11) *divinarum omnium inventionum fons et origo*. Macrobio si riferisce qui ai versi 423–425 del primo libro dell'*Iliade*, in cui Omero, dietro la finzione poetica, adombrerebbe la teoria dell'alternanza tra clima secco e clima umido, divenendo il padre di una teoria fisica. Altre fonti, tra cui quelle in chiave ironica di Senofane ed Eraclito,

Più interessante per il presente studio è il fatto che i poemi omerici erano utilizzati (anche) come serbatoi di insegnamenti retorici, come ricorda Senofonte in *Simposio* 4, 6, dove un tale Nicerato invita chi voglia diventare οἰκονομικός o δημηγορικός o ancora στρατηγικός ("esperto di economia", "*discorsi*" e "strategia militare") a seguirlo, perché egli conosce molto bene i poemi omerici, che contengono preziosi insegnamenti in quei campi.[94]

Una fonte preziosa al riguardo è l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, che a X, 46–47 così scrive:

> Costui [Omero] … è il modello e l'ispiratore di tutte le parti dell'eloquenza. Nessuno lo ha mai superato nel sublime per le grandi cose, e in adeguatezza per le piccole. Egli è allo stesso tempo ricco e conciso, piacevole e grave, ammirevole ad un tempo per la sua abbondanza e per la sua brevità, eccellente non solo per le sue qualità di poeta, ma anche per quelle di oratore. Per non parlare delle lodi, delle esortazioni e delle consolazioni; non è forse vero che il nono libro, nel quale viene raccontata l'ambasceria ad Achille,[95] o quella celebre contesa tra capi nel primo libro[96], o ancora i pareri espressi nel secondo[97], illustrano tutte le tecniche dell'oratoria giudiziaria e deliberativa?[98]

Vediamo che Quintiliano indica Omero non solo come fondatore dell'arte retorica, di cui avrebbe mostrato i tre generi [quello epidittico, indicato dai termini *laudes* e *exhortationes*, il giudiziario (*lites*) e infine l'oratoria deliberativa cui rimanda la parola *consilia*], ma egli stesso come oratore *eminentissimus*. Omero, infatti, sa essere sublime quando l'argomento dell'opera (la *res*) lo richiede, e abbondante o breve a seconda delle circostanze. Se nel X libro dell'*Institutio oratoria* la superiorità di Omero in ambito retorico è dunque un aspetto della sua eccellenza *in omni genere eloquentiae*, dove *eloquentia* indica genericamente l'attività

testimoni dell'inevitabilità – anche per i detrattori – di confrontarsi con Omero, sono citate in Hillgruber 1994.

94 Cfr. anche più avanti nel testo (IV, 6, 15), dove il metodo oratorio di Socrate è paragonato a quello di Odisseo.

95 Cfr. *Il.* IX, 225 ss.

96 Cfr. *ibid.* I, 121–303.

97 Cfr. *ibid.* II, 53–394.

98 *Hic* [Omero] … *omnibus eloquentiae partibus exemplum et ortum dedit. Hunc nemo in magnis rebus sublimitate, in parvis proprietate superaverit. Idem laetus ac pressus, iucundus et gravis, tum copia, tum brevitate mirabilis, nec poetica modo, sed oratoria virtute eminentissimus. Nam ut de laudibus, exhortationibus, consolationibus taceam, nonne vel nonus liber, quo missa ad Achillem legatio continetur, vel in primo inter duces illa contentio, vel dictae in secundo sententiae, omnis litium atque consiliorum explicant artes?*

letteraria, nel II libro (17) Quintiliano, affermando di non voler trattare la questione della nascita della retorica, suggerisce che essa è presente, insieme al suo insegnamento, nei poemi omerici:

> Quanto a me, non m'interessa sapere in quale epoca cominciò l'insegnamento dell'arte oratoria, sebbene sia vero che in Omero troviamo Fenice che dà precetti di condotta e di oratoria e molti oratori, e riscontriamo i diversi generi dell'eloquenza nei tre capi e anche che tornei di eloquenza sono proposti tra i giovani,[99] visto che sullo scudo di Achille sono raffigurati liti e attori[100].[101]

Ma le fonti antiche più di tutte prodighe di osservazioni sul ruolo di Omero quale maestro di tecniche retoriche sono gli scritti che figurano nell'*Ars Rhetorica* attribuita a Dionigi di Alicarnasso con il titolo Περὶ ἐσχηματισμένων α e β (*Sui discorsi figurati I* e *II*) e il *De Homero* pseudoplutarcheo.

I Περὶ ἐσχηματισμένων sono probabilmente testi scolastici databili tra la fine del I sec. e la prima metà del III sec. d. C., forse appunti intorno allo stesso argomento presi sotto dettatura da allievi diversi e in momenti differenti, dove vengono presentati alcuni σχήματα ("figure"), procedimenti oratori attraverso i quali l'oratore parla non in forma diretta, ma in modo allusivo, oppure fingendo di perseguire un obiettivo diverso da quello che in realtà intende realizzare. Tali espedienti oratori si rendono necessari o in contesti privi di libertà di espressione (παρρησία), quando cioè sia sconveniente o poco prudente esprimersi in forma esplicita, o comunque quando, per persuadere l'interlocutore di qualcosa, è più efficace fargli credere di volerlo convincere di una cosa diversa o addirittura opposta. I diversi σχήματα sono esemplificati mediante il ricorso a citazioni letterarie, tratte in gran parte dall'*Iliade*.[102] Riferirò dell'analisi pseudodionisiana di volta in volta quando commenterò i singoli discorsi omerici. Qui basti citare due luoghi, in cui chiaramente si evidenzia il ruolo di Omero quale archegeta della retorica:

---

99 Cfr. *Il.* XV, 284.

100 Cfr. *Il.* XVIII, 497–508.

101 *Nos porro, quando coeperit huius rei doctrina, non laboramus; quamquam apud Homerum et praeceptorem Phoenicem cum agendi, tum etiam loquendi, et oratores plures, et omne in tribus ducibus orationis genus, et certamina quoque proposita eloquentiae inter iuvenes invenimus, quin in caelatura clipei Achillis et lites sunt et actores.*

102 Per la bibliografia sui discorsi figurati rinvio al mio articolo del 2007. Per i trattati pseudodionisiani si veda invece la mia traduzione con commento [(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (trad.) Dentice di Accadia)].

a) Περὶ ἐσχ. β 84, 22–24: qui l'autore scrive che Omero non solo fornisce gli esempi, ma insegna anche il metodo delle figure che saranno analizzate nello scritto: la figura di chi dice proprio ciò che vuole, ma lo dice con tatto; il proporre alcune cose ma disporne altre; il proporre alcune cose e disporre le cose opposte. L'autore si domanda: Ποῦ τούτων τὰ παραδείγματα καὶ ἡ διδασκαλία; ("Dove sono gli esempi e l'insegnamento di queste figure?), e risponde: Ὅμηρος πάντα παραδίδωσι ("Omero ci fornisce ogni cosa").
b) Nello stesso trattato, a 96, 35–36, dopo aver esemplificato attraverso i discorsi omerici di Nestore e Agamennone del II libro dell'*Iliade* la figura che consiste nel procedere da una tesi che ha già convinto, per inserire, alla fine, come un'appendice, il vero obiettivo del discorso,[103] l'autore scrive: ταύτην τὴν τέχνην τίς ἐμιμήσατο καὶ τίς ἐξηγήσατο; Πλάτων ("Chi ha imitato questa tecnica e chi l'ha spiegata? Platone"). Lo Pseudo-Dionigi ritiene che Platone nel *Simposio* (222 c-d) abbia imitato Omero. Anche qui, infatti, un personaggio (Alcibiade) prende la parola per tessere un encomio, ma secondo una diversa οἰκειοτέρα ὑπόθησις (l'"obiettivo vero e proprio"). Egli vuole dividere Agatone e Socrate per raggiungere un duplice scopo: avere l'amore di Socrate tutto per sé ed essere a sua volta l'unico ad amare Agatone. Come Nestore inserisce soltanto alla fine del suo discorso l'argomento che gli sta più a cuore (armare l'esercito), perché prima pronuncia un encomio; come, ancora, Agamennone dà il proprio ordine ai soldati soltanto dopo aver fatto pubblica ammissione di colpa, così Alcibiade riserva per ultima la frase che deve realizzare il suo piano.[104]

Si legga ora un passo del *De Homero* (2, 161):

103 Questo procedimento è chiamato da Pernot 2007 "della chiave nascosta". In base ad esso l'oratore, alla fine di un'orazione in cui ha sostenuto una determinata tesi, inserisce un argomento accessorio, un πάρεργον, che apparentemente sembra avere poca importanza, ma che in realtà rappresenta il vero obiettivo del discorso. Si badi che la definizione di questa figura si basa su una mia lettura del testo divergente da quella proposta nell'edizione di riferimento curata da Usener e Radermacher (1904–1929).

104 Nel Π. ἐσχ. α, inoltre, a 68, 9, si dice che Clearco nell'*Anabasi* di Senofonte imita il modo di parlare figurato di Fenice, il che equivale a dire che Senofonte prese a modello Omero. Cfr. anche nello stesso trattato 68, 18–21, dove si scrive che l'abitudine omerica di spiegare una tecnica retorica attraverso un suo personaggio (qui Achille) fu imitata dai posteri.

> Il discorso pubblico è parte dell'arte retorica, nella quale Omero è il primo, come è evidente. Se è vero infatti che la retorica è la capacità di persuadere con le parole, chi più di Omero possiede tale capacità, Omero che per magniloquenza supera qualsiasi abilità e nei concetti mostra la stessa forza che ha nei discorsi?[105]

Ma ritorniamo al dibattito filosofi-retori. Va detto che quest'ultimi talvolta si servirono dello stesso argomento che i loro avversari adoperavano per negare la tecnicità della retorica. Non solo essi non rinnegarono la presenza della retorica nei poemi omerici, ma addirittura intesero i discorsi degli eroi quale dimostrazione del fatto che già ai tempi di Omero sarebbe esistita una τέχνη a tutti gli effetti, perché già allora sarebbero stati noti i tre generi oratori e i tre stili. Il medesimo concetto degli eroi-oratori viene ad essere propugnato – paradossalmente – dai due gruppi contrapposti: gli avversari della tecnica retorica e coloro che su questa tecnica avevano fondato il proprio mestiere e la propria fortuna.

Mi sembra che la testimonianza di Filodemo, *Retorica* II p. 111, fr. XXI Sudhaus chiarisca questo curioso punto di convergenza; da essa possiamo partire per ricostruire l'evoluzione storica di questa nozione:

> Siamo così sciocchi da sentire che quello [Omero] è detto inventore della filosofia, e non solo dai critici ma dai filosofi stessi, e non di una sola

105 Ὁ δὲ πολιτικὸς λόγος ἐστὶν ἐν τῇ ῥητορικῇ τέχνῃ, ἧς ἐντὸς Ὅμηρος πρῶτος γέγονεν, ὡς φαίνεται. εἰ γάρ ἔστιν ἡ ῥητορικὴ δύναμις τοῦ πιθανῶς λέγειν, τίς μᾶλλον Ὁμήρου ἐν τῇ δυνάμει ταύτῃ καθέστηκεν, ὃς τῇ τε μεγαλοφωνίᾳ πάντας ὑπεραίρει ἔν τε τοῖς διανοήμασι τὴν ἴσην τοῖς λόγοις ἰσχὺν ἐπιδείκνυται; Più avanti, a 2, 170, l'autore è ancora più esplicito nel fare di Omero il πρώτος εὑρητής della retorica, ricordando come nell'*Iliade* egli già conosca il termine "retorica", così come l'insegnamento di tecniche oratorie. A conferma di questa tesi egli adduce il celebre passo del IX libro (440–443), dove si ricorda l'insegnamento di Fenice ad Achille. Subito dopo, a 2, 171, l'autore fa presente che anche in molto altri luoghi dell'*Iliade* è possibile trovare discorsi retoricamente strutturati. Questo capitolo del *De Homero* è segnalato da Schrader (1902, 559 s.) insieme ai passi della Τέχνη pseudodionisiana che ho riportato sopra quale esempio della "Grundanschauung, dass Homer in der Rhetorik ein Vorbild und Lehrer der Späteren gewesen ist". Va detto che lo Pseudo-Plutarco ha chiaramente attinto al materiale scoliastico e al commento pseudodionisiano. Già Mehler 1896 individuava le analogie tra il *De Homero*, i Π. ἐσχ. e gli scoli all'*Iliade*, deducendone che un autore precedente doveva aver raccolto in uno o più libri esempi da scrittori più antichi (Mehler propone Teofrasto, che probabilmente assegnò i tre generi oratori a Menelao, Odisseo e Nestore; cfr. *supra* § 1.2.2.) per illustrare sulla base di Omero figure, tropi e altri artifici retorici.

> dottrina ma di tutte, e giudicare incredibile che egli sia ritenuto anche l'inventore della retorica.[106]

Qui Filodemo sembra criticare coloro che, pur considerando Omero fonte di ogni sapere, non ammettono che sia fondatore della retorica, perché ritengono che a istituirla sia stato Corace. Ma a quali filosofi si riferisce qui Filodemo?[107]

Poiché sappiamo che la menzione dei grammatici riguarda i critici pergameni, viene naturale pensare che la nozione di Omero quale fondatore della τέχνη retorica sia stata formulata nell'ambito di quella scuola filosofica che a Pergamo ebbe maggiore influenza, la Stoà. Del resto è vero che questa nozione è ampiamente attestata in ambito stoico: si pensi ad esempio che lo stoico Cratete di Mallo ascrisse le più svariate conoscenze ad Omero (geografiche, astronomiche etc…) e, anche tenendo presente il metodo allegorico da lui impiegato, non possiamo escludere che abbia considerato il Poeta anche inventore della retorica, sebbene ciò non sia dimostrabile. Ad ogni modo alcuni testi dove Omero è considerato tale rivelano un'inequivocabile influenza pergamena: è il caso del trattato pseudoplutarcheo *De Homero* che ho citato prima, e dello scolio L^1 a *Il.* XIV, 246, dove ad una notizia di chiara provenienza cratetea sulla dottrina di Talete segue la spiegazione πατὴρ γὰρ Ὅμηρος ῥητορείας καὶ φιλοσοφίας. All'ambito stoico va ricondotta anche la testimonianza di Strabone, che nei primi capitoli della sua opera geografica indicava Omero quale retore,[108] rispondendo nel seguente modo alla tesi di Eratostene secondo cui il Poeta non intenderebbe insegnare, ma soltanto dilettare: la conoscenza che Omero ha dei luoghi, della strategia militare, dell'agricoltura e della retorica – osserva

106 Ἀλλ' οὕτως ἀσύνετοί τινές ἐσμεν, ὥστε φιλοσοφίας μὲν αὐτὸν εὑρετὴν λεγόμενον ἀκούειν, οὐχί τε τῶν κριτικῶν μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων αὐτῶν, οὐδὲ μιᾶς μόνον αἱρέσεως ἀλλὰ πασῶν· τὸ δὲ ῥητορικῆς εὑρ[ετὴν νομί]ζεσθαι τέρας [ὑπολαμβάνειν].

107 Sudhaus 1895, XXXIII ss. ritiene che qui si faccia riferimento a una disputa tra Critolao e Diogene di Babilonia: quest'ultimo cercherebbe di conciliare l'esistenza di retorica in Omero con l'invenzione successiva della tecnica. In generale la posizione stoica sembra la seguente: la retorica sarebbe il prodotto di a) natura, b) pratica, c) arte. Cfr. il proemio al *De Inventione* di Cicerone, dove il progresso umano è descritto sia come l'individuazione da parte del saggio delle qualità innate in un uomo, sia come lo sviluppo di tali qualità. A I, 5 Cicerone concludeva appunto che la retorica è il prodotto di natura, pratica e arte. Cfr. anche *Bruto* 46, dove l'Arpinate scrive che già prima di Tisia e Corace c'era comunque chi, pur non utilizzando una tecnica, parlava *accurate et descripte*.

108 Cfr. in particolare I, 2, 3 ss.

Strabone – è testimoniata dal personaggio di Odisseo, esperto di retorica. Quest'ultima è "saggezza applicata ai discorsi" (φρόνησις περὶ λόγων, I, 2, 5), e lo dimostrerebbero proprio le *performances* oratorie di Odisseo durante la Prova (*Il.* II) e l'ambasceria (*Il.* IX).[109] Sia l'idea di Omero quale fonte di diverse arti, sia l'individuazione di Odisseo quale personaggio dalle molte virtù sono di matrice stoica.[110]

Ma è possibile individuare l'*Urheber* di questa teoria?

Per anni si è fatto il nome di Telefo, grammatico pergameno di età adrianea e precettore dell'imperatore Lucio Vero, di cui si sa che scrisse una *Retorica secondo Omero* (Ῥητορικὴ καθ' Ὅμηρον), oggi perduta, nella quale probabilmente venivano discussi i diversi generi oratori con esempi tratti dalle orazioni dei personaggi omerici, e veniva sviluppata e motivata l'idea che l'oratoria avesse fatto la sua prima comparsa appunto con Omero.[111]L'attribuzione a Telefo poggia su un'osservazione che si legge nei *Prolegomena in Hermogenis* Περὶ στάσεων 189, 3 ss. Rabe, dove si dice:

> E che Omero abbia sparso i semi di quest'arte, lo mostrò Telefo di Pergamo, che scrisse un manuale di retorica intitolato 'Sulla retorica secondo Omero', dove scrisse sulle tredici *staseis*.[112]

109 Come dicevo sopra, non è sempre possibile distinguere le testimonianze che intendono Omero quale padre delle tecniche oratorie da quelle che invece lo indicano come maestro di poetica e dell'uso di figure retoriche, perché in molte fonti le due nozioni si sovrappongono. La testimonianza di Strabone è una di queste, perché qui Omero è lodato per aver introdotto personaggi oratori e per esserlo lui stesso in virtù del suo stile inimitabile.

110 Oggi si tende a considerare Posidonio di Apamea la fonte principale per questi primi capitoli della geografia straboniana, ed è pacifico che Posidonio nel suo lavoro di esegesi omerica risenta dell'influenza pergamena. Anche per questo motivo si può concludere che le osservazioni di Strabone riguardo alla retorica omerica, seppure non direttamente, sono legate alla visione che del Poeta ebbe la Stoà. Certo, in linea di principio, che la nozione in questione sia stoica non significa automaticamente che gli Stoici siano stati i primi ad impiegarla. Ma è anche vero che né tra gli scritti dei Sofisti né in quelli di Platone e Aristotele, né ancora nella retorica di scuola troviamo una qualche indicazione di Omero quale inventore della retorica; allora si ritorna inevitabilmente alla Stoà quale probabile luogo dove questa nozione poté fiorire.

111 Telefo è menzionato anche in alcuni scoli all'*Iliade* (*ad* IV, 132; X, 53; X, 545; XV, 668), ma solo in relazione a questioni grammaticali.

112 Καὶ ὅτι Ὅμηρος τὰ σπέρματα τῆς τέχνης κατέβαλεν, ἐδήλωσε Τήλεφος ὁ Περγαμηνός, ὅστις τέχνην συγγραψάμενος ἐπέγραψε Περὶ τῆς καθ' Ὅμηρον ῥητορικῆς κἀκεῖ περὶ τῶν ιγ' συνεγράψατο στάσεων.

A Telefo rinviò Schrader 1902,[113] che confrontò tra loro le osservazioni sui discorsi omerici contenute in alcuni trattati antichi[114] nel tentativo di dimostrare una presunta dipendenza di queste fonti dal grammatico di Pergamo. Questa ipotesi appare oggi infondata per tutta una serie di ragioni. Basti pensare che nessuno degli autori citati da Schrader si richiama a Telefo, o al fatto che Schrader cita le fonti in forma incompleta, estrapolando brevi frasi dal loro contesto, animato dal desiderio di stabilire dipendenze e priorità spesso aleatorie. Inoltre lo studioso inserì scoli che non sono di natura retorica, ma piuttosto grammaticale o stilistica.[115] Ma l'obiezione più forte sta nel fatto che l'idea degli eroi-oratori, legata a quella di Omero padre della retorica, come abbiamo visto è presente anche in fonti certamente precedenti all'età adrianea (Senofonte, Antistene, Varrone, Cicerone, Quintiliano). Oggi, pertanto, si ritiene che Telefo non possa essere considerato l'inventore della nozione di Omero quale *pater rhetoricae*, ma tutt'al più colui che per primo riportò un pensiero più antico.[116]

113 Ma cfr. anche Kowalsky 1933.

114 La Τέχνη pseudodionisana [principalmente i due Περὶ ἐσχηματισμένων, ma in un caso Schrader si richiama anche al Περὶ τῶν λόγων ἐξετάσεως (*Sull'esame dei discorsi*)], il *De Homero* pseudoplutarcheo, il *De inventione* di Ermogene e alcuni scoli ad Omero (soprattutto, ma non solo, tratti dalle *Questioni omeriche* di Porfirio).

115 Le critiche qui riportate riprendono Schmidt 1976, 48–54, molto utile anche per ricostruire la tradizione degli scoli retorici ad Omero.

116 Così già Wehrli 1928 in un bel libro sulla storia dell'interpretazione antica in chiave allegorica di Omero. Lo studioso, commentando l'ipotesi avanzata prima da Mehler 1896 e poi da Schott 1904 secondo cui l'autore del *De Homero* avrebbe utilizzato la raccolta di Telefo, ritiene che lo Ps.-Plutarco si servì sì dell'opera del grammatico pergameno, ma non quale fonte esclusiva. Più equilibrato Lehnert 1896, il quale si limitò a ricondurre gli scoli retorici ad Omero generalmente alla tradizione pergamena influenzata dalla Stoà. Lo studioso indagò prima l'influenza della retorica di Ermogene sul commentario omerico di Eustazio, concludendo che il commentatore bizantino impiegò ampiamente la terminologia e le categorie della teoria delle ἰδέαι di Ermogene; quindi studiò il rapporto tra quest'ultimo e gli scoli omerici, mostrando che non vi è influenza della terminologia e della teoria ermogeniana sugli scoli. Le somiglianze si spiegherebbero con il fatto che Ermogene adotta termini tecnici più antichi. Le affinità tra la terminologia degli scoli e quella della *Retorica* di Aristotele emergono soltanto laddove concetti aristotelici erano diventati patrimonio comune della retorica o venivano usati dai grammatici alessandrini. Infine si volse a studiare i rapporti degli scoli omerici con la dottrina stoica, credendo di aver individuato fin nella terminologia considerevoli debiti degli scoliasti nei confronti dello Stoicismo. Anche il lavoro di Lehnert si presta,

Concludendo, possiamo affermare che l'idea di Omero quale fondatore della retorica è senz'altro stoica e dovrebbe risalire al più presto alla metà del II sec. a. C. È possibile individuare due diversi *Ursprungsbereiche* di questa nozione:

a) la discussione tra filosofi e retori riguardo alla retorica quale τέχνη.
b) L'esegesi omerica scolastica di area pergamena, il cui interesse principale non era la ricostruzione della storia della retorica, bensì sottolineare la πολυμαθία di Omero, la sua erudizione, cioè, nei più svariati campi del sapere. Se la percezione degli eroi omerici quali abili oratori risale probabilmente ai Sofisti, l'interpretazione di Omero quale padre della retorica potrebbe avere, quindi, origini grammaticali. Ciò significa che, sebbene quest'idea si diffuse in ambito retorico, trasse origine dalle osservazioni di singoli grammatici, ovvero di singoli commentatori dei testi omerici.[117] Furono Cratete e i suoi successori a fornire l'attrezzatura metodologica per dimostrare il principio *Homerus inventor rhetoricae*.

È chiaro che la seconda nozione fornisce la motivazione teorica alla prima: se si fa di Omero il padre di ogni conoscenza tecnica, si può far risalire a lui anche la nascita della retorica. Il presupposto necessario per una simile tesi sta, ovviamente, nei discorsi degli eroi omerici, ma anche

---

però, a numerose obiezioni, per cui cfr. Schmidt 1976, 43–48, il quale osservava che una teoria o un termine tecnico, a prescindere dall'ambito di provenienza, potevano presto diventare patrimonio comune della retorica antica, tanto da rendere impossibile stabilire la dipendenza di una fonte da una particolare scuola. Pur volendo ammettere che la rivendicazione di Omero quale inventore della retorica sia di provenienza stoica, non consegue automaticamente che anche l'applicazione delle categorie retoriche e della terminologia nell'esegesi omerica lo siano. L'obiezione metodologica di base è che Lehnert abbia ascritto all'ambito retorico, oltre alle spiegazioni genuinamente retoriche, anche altre che riguardano la composizione, gli stili, gli affetti, senza differenziare. Egli insomma avrebbe confuso il piano compositivo (che attiene al Poeta) con quello più propriamente retorico (che rimanda ai discorsi pronunciati dai personaggi). Per quanto riguarda, inoltre, quegli scoli che indicano Omero quale fonte di ogni sapienza, Schmidt ammette la provenienza stoica per alcuni di essi, ma non per tutti, se è vero che ve ne sono alcuni che indicano Omero quale maestro e anticipatore dei teoremi filosofici aristotelici, epicurei e platonici. È allora opportuno tenere conto di volta in volta del contenuto dei singoli scoli, evitando generalizzazioni.

117 Così già Kroll 1911 e Wehrli 1928. La questione riaffiora, come abbiamo visto, anche in due trattati che con molta probabilità appartengono all'ambito scolastico-grammaticale, i Περὶ ἐσχηματισμένων α e β.

in alcuni versi non tratti dalle orazioni, dai quali si potrebbe dedurre l'esistenza della retorica presso Omero.[118] Ogniqualvolta nei secoli riaffiorerà l'idea di Omero quale fondatore della retorica, si avrà a che fare con una matrice pergamena. Tuttavia la relazione con Pergamo non va intesa in termini troppo rigidi; è più corretto, piuttosto, pensare ad ambiti retorici ispirati da Pergamo, nei quali si metteva in rilievo tutto ciò che poteva servire a dimostrare che il poeta di Chio andava considerato il padre della retorica.

2. Obiettivi e metodo del presente lavoro

Abbiamo visto che una parte della critica antica rintracciò nei poemi omerici l'uso ragionato di tecniche di persuasione mediante la parola, riconoscendo in Omero un maestro nell'arte dei discorsi strutturati. I commentatori antichi, spesso retori essi stessi, individuarono nei discorsi degli oratori omerici sapienti pezzi retorici, dove ogni elemento non è preso a caso o frutto dell'improvvisazione, ma accortamente scelto e dosato in relazione agli altri nel rispetto dell'economia complessiva del discorso e soprattutto al servizio dello scopo persuasivo che l'oratore si prefigge. La testimonianza più significativa è rappresentata, a mio avviso, dai trattati Περὶ ἐσχηματισμένων α e β attribuiti a Dionigi di Alicarnasso. In questi scritti l'*Iliade*, insieme ad altre opere della letteratura greca, è utilizzata, lo ricordo, come un serbatoio di esempi di tecniche oratorie raffinate e complesse: i discorsi figurati.

Non è mancato chi ha cercato di ridimensionare l'importanza di queste fonti, criticandone il metodo interpretativo: nel vedere nei discorsi omerici l'applicazione di tecniche retoriche, la critica antica avrebbe stravolto la semplicità del testo omerico con interpretazioni troppo sottili e viziate dal pregiudizio che Omero fu il padre, tra le altre discipline, anche della retorica.[119] Dal canto mio, però, anche se devo ammettere che talvolta le analisi antiche appaiono forzate, nel senso che forzano l'interpretazione del testo allo scopo di ravvisarvi l'applicazione

118 Probabilmente anche il metodo allegorico pergameno servì allo scopo [cfr. Filodemo, *Rhet.* II, p. 289, fr. XIII b Sudhaus, dove la bacchetta di Ermes e la cintura di Afrodite (*Od.* XXIV) vengono interpretati quali allegorie del λόγος].

119 Così Croiset 1874, che criticò anche le testimonianze di Cicerone (*Bruto* X, 40) e Quintiliano (II, 17, 8), che, pur escludendo che nei poemi omerici si possa palare di retorica come arte, ammettevano che almeno la tecnica della persuasione era conosciuta.

di norme dottrinarie, ho avuto modo di constatare nella maggior parte dei casi che esse sono in fondo semplici e convincenti. A leggere quegli esegeti c'è da chiedersi se l'arte oratoria dei personaggi omerici sia veramente soltanto intuitiva e "naturale", come afferma tanta letteratura già antica e soprattutto moderna.[120] Gli eroi, piuttosto, mi sembrano consapevoli dei processi euristici mediante i quali produrre tecniche retoriche. Già in Omero, poi, la parola ha il potere di suscitare emozioni, dirimere discordie, provocare contese.[121] Ma c'è di più: mi sono persuaso che sia possibile ricavare dall'esame delle situazioni in cui la parola persuasiva entra in gioco una teoria omerica – si badi bene – *implicita* della persuasione.[122] I principi teorici sono contenuti *in nuce*, non espressi e chiariti; eppure ritengo che sia possibile parlare di suggestioni che avviano la scienza retorica di età storica.

Innanzitutto è possibile individuare nel celebre passo della Teicoscopia (cfr. *supra* § 1.2.2.) una riflessione su diversi stili oratori, che getta le fondamenta di una teoria degli stili che sarà in seguito notevolmente elaborata.[123] Inoltre non mancano, lo vedremo, i giudizi del Poeta riguardo all'effetto che i discorsi persuasivi producono nell'animo e nei gesti del destinatario e/o del pubblico che ascolta.[124]

Chiarita la mia ipotesi di lavoro, occorre ricordare che in età moderna sono stati versati fiumi d'inchiostro sull'abilità persuasiva dei personaggi omerici, né mancano vere e proprie monografie su singoli

120 Questa considerazione già in Buffière 1956.

121 Bene Enos 1993. Meno convincenti trovo, invece, le considerazioni dello studioso a proposito del ruolo dei rapsodi quali intermediari tra gli aedi omerici e la retorica come disciplina. Essi sono sì codificatori, compositori e trasmettitori di letteratura orale, ma questo mi sembra che attenga alla sfera della poetica più che a quella della retorica.

122 Gagarin 2007 ritiene debolmente fondata la tesi di Karp 1977 (per cui cfr. *supra*), secondo il quale si potrebbe individuare nei poemi omerici un abbozzo di implicita teoria dell'oratoria (quindi di retorica). Karp non sarebbe riuscito a provare che Omero o qualcuno dei suoi personaggi erano consapevoli di una teoria del parlare persuasivo o hanno espresso una simile teoria.

123 La Teicoscopia è considerata da Martin 1989, 95–96 esempio di come gli eroi iliadici adoperino un "metalinguaggio", vale a dire riflettano sul discorso, spiegandolo.

124 È significativo che Delaunois 1952 non abbia menzionato quei luoghi che nei poemi omerici mettono in risalto l'effetto prodotto da un discorso o che rilevano l'importanza della parola persuasiva. La stessa assenza si nota in Latacz 1975 (cfr. *infra*). Sulle diverse reazioni (gioia, dolore, paura, fiducia etc…) che i discorsi omerici provocano in chi li ascolta cfr. lo spoglio di Barck 1976, 144–146.

eroi-oratori.[125] Ciò che però dal canto mio mi propongo è di individuare, servendomi anche dei commenti antichi, ma, si badi, cercando di non lasciarmene condizionare, la presenza nei poemi omerici di un'oratoria consapevole e consolidata e di un'incipiente riflessione retorica.[126]

Prima di presentare il metodo di analisi che utilizzo nel presente lavoro, è utile fare un breve resoconto dello stato bibliografico sui discorsi omerici. Desidero menzionare innanzitutto il lavoro di Schofield 1986 sulla nozione nei poemi di εὐβουλία, vale a dire la capacità di dare buoni consigli. Il tema, affrontato, come abbiamo visto, dai commentatori antichi, è stato trascurato dalla critica moderna, probabilmente anche per via dell'influenza del saggio del 1954 di Moses Finley *The World of Odysseus*, dove tra l'altro si sosteneva che il re omerico può ignorare il volere dell'assemblea o del consiglio degli anziani e imporre la propria idea. Finley affermava che il dibattito, la capacità di analizzare un problema e di valutarne la soluzione non fa parte del codice eroico omerico, dove al primo posto ci sarebbe l'onore guadagnato sul campo di battaglia. Tutt'alpiù si potrebbe parlare di liti, ma mai di discussioni dove prevalga il ragionamento più convincente. Schofield, invece, porta la nostra attenzione su una serie di esempi dove l'assemblea è rappresentata quale luogo dove effettivamente si svolge un dibattito, vengono avanzate proposte e si cerca una soluzione ad un problema comune. In particolare il personaggio di Nestore è spesso presente in veste di arbitro che valuta (razionalmente) chi tra i litiganti sia più convincente.[127] Non

125 Penso in particolare a Toohey 1994, che studia la struttura dei quattro discorsi di Nestore nell'*Iliade* (I, 254–284, VII 124–160, XI, 656–803 e XXIII, 626–650), insistendo sull'uso dell'*exemplum* (παράδειγμα) e sull'andamento paratattico dell'esposizione. Sempre su Nestore cfr. il brillante saggio di Roisman 2005. Su Tersite cfr. Spina 2000 e 2001.

126 Enos 1993 lamentava la scarsità di studi moderni che esaminino l'emergere delle tecniche retoriche nella letteratura orale e scritta precedente alla canonizzazione della retorica come disciplina formale; cfr. Horner 1990^{2} (1983^{1}), 29. Iglesias Zoido (1998 e 2000) raccoglie in parte l'appello di Enos, sottolineando come nei discorsi omerici si assista alla presenza di una "protoretorica" e gli oratori impieghino consapevolmente artifici retorici (cfr. *Conclusioni generali*), ma il suo principale interesse è indagare il ruolo della scrittura nella formazione della tecnica retorica.

127 Cfr. ad es. I, 254–284 e IX, 103–113. In generale il Poeta mette spesso in risalto il legame di Nestore con il discorso (così a II, 337–338 o a II, 361), descrivendo questo personaggio nell'atto di dare istruzioni agli altri eroi su come utilizzare la parola (a Diomede a IX, 52–78 e ai tre ambasciatori a IX,

si deve pensare, quindi, che la valutazione ben ponderata degli eventi sia in contrasto con il codice eroico omerico: valore sul campo e valentia nel discorso vanno di pari passo. Una cosa è infatti l'*intended result* (risultato perseguito) di un eroe; un'altra il *goal* (obiettivo personale) del suo discorso. L'oratore consiglia con l'intenzione di uscire da una situazione critica, e allo stesso tempo ambisce all'onore accordato a chi esibisce eccellenza nel consigliare. Per questo motivo l'abilità di un eroe-consigliere non si misura sulla base del successo che ha o meno nel persuadere l'ascoltatore. In alcuni casi accade che egli fallisca, ma non per questo non riceve il plauso e la stima della comunità.[128] Non c'è dubbio – conclude Schofield – che la società rappresentata nei poemi omerici è più semplice rispetto a quella dell'Atene classica, così come è chiaro che il modo di parlare degli eroi omerici è meno analitico rispetto ai discorsi degli oratori attici. Fatta questa premessa, però, Schofield rifiuta l'approccio primitivistico ai poemi, alla luce del quale si è negata al personaggio omerico qualsiasi capacità di valutazione e argomentazione razionali.

179–181; Martin 1989 ne deduce che Nestore è maestro degli eroi nell'arte del discorso). Finley invece sosteneva che l'eroe, tranne in un'occasione (VII, 323–343), quando consiglia di costruire un muro difensivo davanti al campo acheo, non propone mai una determinata azione, né formula un suggerimento che sia frutto di ragionamento. Schofield dimostra molto convincentemente che non è così: Nestore è a tal punto un maestro nella formulazione di tattiche e strategie che non a caso il Sogno ingannatore prende le sue sembianze quando appare ad Agamennone nel II libro (così notava già nell'antichità Dione Crisostomo LVI, 9). Inoltre si pensi al suo ruolo di organizzatore dell'ambasceria ad Achille nel IX libro o ancora all'appello a Patroclo (XI, 655–803), che determinerà una serie di importanti conseguenze. Schofield mette bene in luce che la caratteristica principale dell'εὐβουλία di Nestore è il tatto: egli cerca di persuadere Agamennone a cambiare condotta, e per farlo deve stare attento a non offenderlo con un discorso troppo esplicito. Il fatto che la sua opera di persuasione fallisca non deve indurre a pensare che non sia capace di persuadere razionalmente, ma soltanto riportarci alla mente che la trama dell'*Iliade* ruota proprio attorno all'accecamento di Agamennone (cfr. IX, 377), di cui poi egli dovrà amaramente pentirsi.

128 Molto bene al riguardo Roisman 2005, che osserva che Odisseo ha una maggiore capacità di persuasione rispetto a Nestore ogniqualvolta si tratta di risolvere questioni pratiche, e ne deduce che ciò che viene elogiato nel poema non è la capacità di persuadere o di risolvere con la parola situazioni difficili, bensì l'abilità di adeguare le parole alle necessità del momento per creare e mantenere consenso; ciò a Nestore riesce sempre.

Occorre ora menzionare il saggio di Austin 1966 sulla funzione delle digressioni all'interno dei discorsi dei personaggi dell'*Iliade*.[129] L'oratore racconta spesso una storia paradigmatica inserendo una digressione, che è mezzo retorico volto a persuadere. La digressione può avere carattere esortativo[130] (indurre qualcuno a fare qualcosa), apologetico (giustificare un'azione o difendere un diritto), oppure entrambi, come avviene per i racconti di Nestore. Essi sono apologetici perché giustificano il diritto dell'eroe più saggio tra gli Achei a parlare in qualità di consigliere, ed esortativi, perché hanno lo scopo di incitare i compagni ad emulare il coraggio e la virtù della generazione passata cui chi parla appartiene per età, autorità morale, e soprattutto in virtù delle gesta compiute.[131] Spesso si pensa alle digressioni quali elementi che servono ad introdurre nuove informazioni nel racconto oppure a dilatare i tempi della narrazione per creare *suspence*; nel caso dell'*Iliade* la loro funzione è in primo luogo paradigmatica e persuasiva. L'aneddoto riferito sarebbe poi tanto più lungo e particolareggiato quanto più urgente è la necessità di persuadere l'ascoltatore.[132] Nell'*Iliade* si potrebbe ravvisare, allora, un meccanismo di "espansione" dell'aneddoto, che può essere considerato a ragion

129 Prima di Austin, cfr. Oehler 1925, dove si sottolinea che l'uso del paradigma non è casuale, bensì strumento retorico consapevolmente impiegato nei poemi omerici. Il paradigma è utilizzato per diverse finalità: per consolare (nelle *Trostreden*), ammonire (*Mahnreden*), supplicare (*Bittreden*) e per esprimere un augurio (*Wunschreden*). Willcock 1964 elenca otto luoghi dell'*Iliade*, dove un personaggio menziona un particolare mito o una storia per persuadere o consolare l'interlocutore e ad ogni modo per influenzarne l'azione. Lo studioso osserva la tendenza a reinventare alcuni elementi del mito raccontato per adattarlo all'obiettivo persuasivo. L'interesse principale di Willcock non è però evidenziare l'uso di una storia paradigmatica quale strumento retorico di persuasione e/o consolazione, quanto piuttosto individuare se i dettagli mitici introdotti dai personaggi-oratori possano essere considerati residui di miti preomerici. Più di recente il saggio di Howie 1995, 154 ha messo in luce il fatto che gli *exempla* omerici, veri e propri argomenti *a fortiori* (che cioè rafforzano una tesi già perorata con altri argomenti), sono utilizzati per fini non solo persuasivi (nei confronti di un personaggio), ma anche educativi (nei confronti dell'ascoltatore/lettore). Anche in quei casi in cui l'*exemplum* non sortisce l'effetto sperato, la lezione in esso contenuta si rivele rebbe prima o poi valida.

130 Cfr. le storie di Briareo (*Il.* I, 397–406), Meleagro (*ibid.* IX, 529 ss.), Tideo (*ibid.* IV, 372–400) ed Efesto (*ibid.* XVIII, 395–405). Cfr. anche la personificazione delle Preghiere nel racconto di Fenice (*ibid.* IX, 502–512) e le digressioni di Dione (*ibid.* V, 382 ss.; qui lo scopo è consolatorio) e Nestore (*ibid.* I, 260–275; VII, 124–160; XI, 670–790; XXIII, 629–643).

131 Cfr. *Il.* IV, 405–410; XIV, 113–125.

132 Di diverso avviso Kirk 1990, 251.

veduta l'anticipazione di ciò che i retori greci chiamarono αὔξησις e i latini *amplificatio:* "Homer may not have commanded a system of rhetoric as refined and ordered as that of the Sophists, but in this respect his practice is unequivocal."[133]

Alcuni saggi vertono invece su un particolare tipo di discorso omerico: alla supplica sono dedicati i lavori di Mülder 1929, Lang 1975,[134] Pedrick 1982, Thornton 1984 e Giordano 1999[135]. Quest'ultima ha messo bene in luce la presenza di una strategia verbale senz'altro voluta e cosciente, in qualche modo "istituzionalizzata", mirante a persuadere il destinatario. Ai discorsi falsi di Odisseo sono dedicati, infine, gli studi di Blümlein e Maronitis, entrambi del 1971, e di Grossardt 1998, mentre ai lamenti funebri quelli datati di Peppmüller 1872 e Seibel 1881.

Un'altra categoria di studi riguarda l'analisi della struttura dei discorsi dei poemi: un libro che ha fatto scuola in questo ambito è Lohmann 1970, dove si cerca di dimostrare l'unitarietà dell'*Iliade* attraverso l'esame della sua tecnica compositiva. Il Poeta avrebbe strutturato i discorsi secondo severe regole compositive, riconducibili a tre grandi tipi: la *Ringkomposition*, la *Parallelkomposition* e la *Freie Reihung*, la "libera concatenazione". Queste forme compositive troverebbero applicazione all'interno del discorso (*Innere Komposition*), in discorsi tra loro collegati all'interno di una medesima scena (*Äußere Komposition*) e ancora in discorsi collegati tra loro ma non facenti parte della stessa scena né dello stesso libro (*Übergreifende Komposition*).[136] Lohmann, individuando una

133 Austin 1966 (rist. 1978, 79).

134 La studiosa individua nella supplica omerica tre schemi retorici ricorrenti: 1) il principio del *do ut des/da et dabo:* Teano (*Il.* VI, 305 ss.) chiede ad Atena di fermare Diomede, promettendole che i Troiani le sacrificheranno dodici buoi; 2) *da quia dedi:* Crise supplica Apollo ricordando i sacrifici fatti in suo onore; Teti supplica Zeus ricordandogli i favori resigli; 3) *da quia dedisti:* poiché mi sei già venuto altre volte in soccorso, fallo anche ora: molti esempi si leggono nell'*Iliade*, ma la forma canonica di questo schema si trova nella preghiera di Odisseo a Zeus in *Od.* XX, 98 ss.

135 Cfr. pp. 45–69 (in partic. 45–47). Accolgo nel presente studio la distinzione di Giordano terminologica e concettuale tra supplica e preghiera. In età arcaica la prima era rivolta solo agli uomini, mentre la seconda agli dei.

136 È vero, tuttavia, che spesso i singoli elementi strutturali sono combinati tra di loro secondo un meccanismo di scatole cinesi, che Lohmann chiama *Baukastenprinzip*. L'uso sistematico di questo principio e la coerenza con cui il Poeta struttura i discorsi collegandoli tra loro lascerebbero supporre che alla base vi sia

certa coscienza nella strutturazione dei discorsi, nota come di conseguenza si assista ad una consapevolezza anche nell'uso di mezzi poetici e retorici; questo dato costituirebbe un punto di partenza per uno studio della poetica omerica e di una *vorrhetorische Rhetorik*. Mi sembra, tuttavia, che lo studioso intenda con "retorica" l'insieme delle tecniche impiegate dal Poeta e non in particolare l'arte della persuasione padroneggiata dai personaggi.[137] Pur chiarendo, ad esempio, che il racconto di una storia esemplare (paradigma) all'interno di un discorso riveste una funzione importante nel piano persuasivo dell'oratore, Lohmann lo analizza come elemento strutturale e non come mezzo retorico di persuasione.[138]

Un'altra analisi strutturale dei discorsi omerici, stavolta dei primi otto libri dell'*Odissea*, è offerta da Larrain 1987.[139] Anche qui il ruolo della persuasione è argomento marginale, anche perché, come è chiarito in un ampio *Forschungsbericht*, l'autore considera improprio e insoddisfacente l'approccio di quegli studiosi che hanno voluto individuare nei discorsi omerici l'espressione di una retorica *ante litteram*. Troppo ampia e generica sarebbe, secondo Larrain, l'accezione di retorica come arte

un principio di mnemotecnica, che Omero avrebbe ripreso, approfondendolo, dalla tradizione poetica orale.

137 Il lavoro di Lohmann, anche là dove d'autore parla di tecniche retoriche, attiene alla *poetica* dell'Iliade. Io, invece, escluderò dalla mia analisi tutto ciò che si riduce al concetto che l'arte poetica contiene già in sé i principi dell'arte retorica in quanto deve colpire e convincere l'animo dell'uditorio. Ciò che mi sta a cuore non è l'impiego "diretto" di figure retoriche o tecniche narrative da parte del Poeta, bensì quello delle strategie oratorie-persuasive dei personaggi.

138 Per una critica del metodo di Lohmann, il quale tende ad escludere come non omerico tutto quanto non rientri negli schemi da lui proposti, cfr. la recensione di Hainsworth 1972, dove è scritto che il libro "is apt to see deep purposes in what is natural and to find profoundity in the obvious". Hainsworth osserva che è vero che sussistono certe regolarità nella struttura dei discorsi, ma regole così rigide quali vorrebbe Lohmann non si darebbero per due ragioni: a) le eccezioni sarebbero troppo numerose e troppo convincenti: la tecnica sarebbe spesso "aggiuntiva", nel senso che un'idea ne suggerirebbe un'altra, il che il più delle volte cozzerebbe con la tesi di Lohmann dell'esistenza di una tecnica o addirittura di una regola nel disporre la materia in schemi più o meni fissi; b) l'individuazione da parte di Lohmann di tali schemi spesso avverrebbe forzando i fatti riportati dal testo.

139 Larrain ritiene che i discorsi vadano studiati nella propria struttura, che non può essere separata dalla funzione che essi rivestono nel racconto. In particolare lo studioso analizza quei discorsi che contengono un riferimento a quanto già accaduto (*Rückwendung*, "analessi") e le parti che anticipano sviluppi futuri della trama (*Vorausdeutung*, "prolessi").

della persuasione, dal momento che l'intento di persuadere sarebbe proprio di ogni atto comunicativo.[140]

Più interessanti dal mio punto di vista quei lavori sui discorsi omerici intesi quali espressione di una determinata società. Mi riferisco a Hornyanszky 1915,[141] dove si cerca di dimostrare l'importanza del ruolo dell'esercito nel processo decisionale, concludendo che l'eloquenza nei poemi omerici ha tanto spazio perché servirebbe a gestire il potere in una società sospesa tra una fase di centralismo monarchico di stampo miceneo e una aristocratica tipica dell'età arcaica.[142] Se lo studioso pone alla base dei discorsi omerici la necessità di convincere le masse, il cui favore era indispensabile nel processo decisionale, mi sembra naturale aspettarsi che gli oratori parlino conoscendo le aspettative di chi li ascolta e calcolandone le reazioni. Pertanto ritengo poco convincente pensare che i personaggi parlino e convincano l'esercito di una determinata tesi grazie ad un'eloquenza *naturalmente* e *spontaneamente* abile.

Meglio Fitzgerald 1961, che, pur vedendo nella società riflessa nei poemi omerici assenza della libertà di parola e di vera democrazia (il ruolo dell'assemblea sarebbe puramente ornamentale), sottolineò l'im-

140 Larrain considera metodologicamente sbagliato il tentativo di analizzare i discorsi omerici al fine di individuare una preretorica. La sua critica è indirizzata principalmente al saggio di Karp 1977, che confonderebbe i tratti caratteristici della normale comunicazione (figure retoriche, simulazioni, l'esistenza della triade mittente-messaggio-destinatario) con quelli della retorica, riuscendo a dimostrare, tutt'al più, che Omero e i suoi personaggi impiegano la lingua. Devo convenire con Larrain che presupporre un modello successivo, come fecero i critici antichi che vissero in epoche dove la retorica si era ampiamente sviluppata (e spesso, l'abbiamo già detto, erano essi stessi retori), potrebbe pregiudicare un'analisi sobria dei discorsi omerici. Il punto è però – lo ripeto – non calcare le orme dei commentatori antichi, quanto piuttosto interrogarsi sulla complessità delle tecniche persuasive più o meno semplici impiegate dagli eroi-oratori.

141 Conosco questo contributo, in lingua ungherese, soltanto attraverso la sintesi offertane da Latacz (1975) in tedesco.

142 Hornyanszky ammette quindi che l'oratore omerico deve accattivarsi il favore popolare; d'altra parte, però, osserva che per fare ciò egli non si serve di un'argomentazione logica, bensì di un modo di procedere "entimematico", che gli verrebbe spontaneo. Userebbe enfasi, iperboli, preghiere, una determinata intonazione, metafore, similitudini, sentenze etc… A questo punto – mi chiedo – non si tratta forse di retorica? Una retorica degli affetti, se si vuole, ma pur sempre retorica. E invece Hornyanszky conclude che (trad. di Latacz) "die Redner Homers reden mit natürlicher Unwillkürlichkeit".

portanza data al discorso, attraverso il quale un personaggio può ottenere fama e rispetto.[143]

Riferisco ora alcune analisi tipologiche dei discorsi omerici, vale a dire alcuni studi nei quali i discorsi sono stati classificati ed esaminati in base alle tipologie della retorica. Il lavoro pioniere in questa categoria è stato pubblicato da Fingerle nel 1939.[144] L'autore ritenne utile rinunciare a quelle osservazioni, che, mettendo in luce le qualità retoriche di questo o quel discorso, contribuiscono a delineare il carattere dei personaggi, *das Charakteristische*, e cercare invece di enucleare *das Typische*. Fingerle ammetteva che ogni discorso è legato al proprio contesto narrativo ed è influenzato anche dalla personalità di chi lo pronuncia e di chi lo ascolta; tuttavia affermava che i discorsi possiedono una "legge tipica" che oscura quanto di individuale è presente in essi. In sostanza quella di Fingerle è un inventario delle diverse tipologie di discorso nei poemi omerici che lascia poco spazio all'interpretazione.[145]

143 Una sorta di analisi socio-psicologica è offerta, invece, da Mackie 1996, che cerca di dimostrare due diversi stili oratori tra i personaggi achei e quelli troiani. Gli Achei parlerebbero in modo più aggressivo e diretto, in linea con il loro ruolo (e la loro condizione psicologica) di aggressori, oltre che con la funzione pubblica, assembleare delle loro orazioni. Diversamente i Troiani adotterebbero un linguaggio più riflessivo e introspettivo, sia a causa della loro diversa condizione psicologica di difensori, sia perché non parlerebbero mai in contesti assembleari, bensì soltanto in occasioni private. Nelle poche assemblee troiane descritte nell'*Iliade* non solo i discorsi sono meno numerosi e più brevi di quelli che risuonano nel campo acheo, ma la parola non sarebbe adoperata per alleviare tensioni politiche, né sarebbe arma usata all'interno di un dibattito per imporre il punto di vista o la proposta di chi parla. Così Mackie mette in luce una differenza tra gli anziani troiani e quelli achei. I primi non sarebbero i portavoce di una comunità. Antenore e Priamo, a differenza di Nestore, non fornirebbero saggi consigli né dibatterebbero sulla guerra in corso mettendo al servizio della comunità la propria esperienza e la propria autorità morale. La loro oratoria sarebbe slegata dal presente e priva di progettualità, rivolta al passato: gli anziani a Troia ricorderebbero, senza consigliare. Devo dire che l'analisi di Mackie non contribuisce granché a chiarire la questione delle tecniche persuasive adottate dai personaggi-oratori omerici; tuttavia qui e lì troviamo qualche riflessione che sembra suggerirci che la studiosa riconosca alla parola degli eroi omerici (da parte, però, dei soli Achei) un certo grado di consapevolezza teorica ed elaborazione retorica. Penso in particolare al doppio discorso di Odisseo di *Il.* II, dal quale la studiosa ricava che l'eroe adegua il proprio intervento al destinatario.

144 Cfr. in partic. IV e 251.

145 Questa critica è già in Latacz 1975. Va detto che Fingerle più volte è costretto a derogare da una classificazione tipologica troppo rigida: così, a proposito dei

Sostanzialmente sulla linea di Fingerle è il lavoro di Μπεζαντακος 1996, che esamina la struttura dei discorsi pronunciati nel corso di battaglie nell'*Iliade*, suddividendoli in una serie di tipologie (parenesi, lodi, minacce, incoraggiamenti, suppliche etc…) più o meno aperte.[146]

Accenno infine a un ultimo filone di studi, in cui i discorsi omerici sono analizzati alla luce delle categorie della pragmatica linguistica di Austin e Searle. Gli interventi degli eroi sono considerati anticipazioni dei moderni *speech acts*, gli atti linguistici con cui il parlante non si limita

Feldherrnreden ("discorsi dei capi" alle truppe), scrive che la presenza di contenuti parenetici nei discorsi omerici non permetterebbe di individuare un gruppo a sé; al contrario l'elemento parenetico e protrettico sarebbe trasversale alla maggior parte delle forme di discorso. Quanto alle *Bittreden* (le "suppliche"), Fingerle si sofferma sull'elemento del ricordo: il supplice ricorda al supplicato i favori resigli. Lo studioso, però, è interessato soltanto a rilevare quanto spesso questo elemento "tipico" ricorra, e non trae pertanto alcuna conclusione sul grado di elaborazione retorica delle suppliche omeriche. Quanto alla supplica di Priamo, lo studioso sembra screditare il valore retorico generalmente attribuito a questo episodio, inteso come un *Einzelstück*, un capolavoro isolato; la supplica nel suo nucleo presenterebbe il contenuto tipico di ogni discorso di questa categoria. Cfr. anche l'analisi della supplica di Odisseo a Nausicaa in *Od.* V, per la quale Fingerle ammette che vi è una *captatio benevolentiae* straordinariamente lunga, che travalica i limiti della *Anrede* (l'"appello"). Uno degli obiettivi di Fingerle mi sembra sia contrastare gli argomenti degli analitici e il loro zelo nel voler trovare a tutti i costi strati compositivi diversi nei poemi; il "tipico" nei discorsi servirebbe, appunto, a dimostrare l'unitarietà di questi ultimi.

146 Singole interessanti osservazioni retoriche si leggono soprattutto per quanto riguarda la tipologia delle invocazioni e delle suppliche (παρακλήσεις e ἱκεσίες) e per quella dei discorsi di consolazione e incoraggiamento (παραμυθίες e ἐμψυχώσεις). Particolarmente prezioso il resoconto bibliografico, che dà conto dei vari approcci con cui sono stati studiati i discorsi omerici. Il metodo di classificazione tipologica è stato elogiato da Latacz 1975 in una ricca nota bibliografico-critica sul tema dei discorsi nei poemi omerici. Esso sarebbe utile al fine di ampliare la nostra conoscenza della tecnica compositiva dei poemi e allo stesso tempo della società di cui essi sono espressione; viceversa sarebbe impresa vana cercare di interpretare i discorsi omerici secondo le categorie della retorica codificata nella speranza di dimostrare l'esistenza di una preretorica; altrettanto sterili considera Latacz quei saggi – si pensi a Zahn 1868 – che esaminano i discorsi nell'ordine con cui vengono pronunciati nel poema. Lo studioso si dice favorevole anche al metodo strutturalista impiegato da Lohmann 1970, che però giudica da solo non esauriente. Il lavoro di Lohmann ci informerebbe su come è fatto il poema, ma non ci svelerebbe nulla sul suo contesto storico. Esso sarebbe – così Latacz – troppo *werkimmanent*, vale a dire che l'opera sarebbe considerata come un qualcosa a se stante, avulso dal contesto strorico-culturale che l'ha prodotta.

ad esprimere qualcosa, bensì *fa* qualcosa (ad es. si scusa, ringrazia, spiega etc…). Ad inaugurare questo filone è stato Martin 1989, che ha letto i discorsi degli eroi omerici quale mimesi di comportamenti reali: essi sarebbero versioni stilizzate del parlare quotidiano. I μύθοι sarebbero *speech-acts* "indicating authority, performed at length, usually in public, with a focus on full attention to every detail", riconducibili a tre grandi categorie: i discorsi di comando, gli insulti e i discorsi in cui si ricorda un evento passato.[147] Non c'è dubbio che l'applicazione della pragmatica linguistica allo studio dei discorsi omerici ha contribuito a chiarire l'importanza della componente persuasiva nei poemi e il nesso inscindibile tra parola e azione; d'altra parte, però, là dove ha prodotto una rigida classificazione tipologica (si pensi a Minchin 2002 e 2007), essa ha considerato i discorsi degli eroi in astratto, senza esaminarli nel loro contesto narrativo. Per questo motivo starei attento a proporre rigide strutture-tipo: le strategie persuasive degli eroi omerici sono complesse e articolate, perché complesse e articolate sono le situazioni narrative in cui via via essi vanno operando.

È ora giunto il momento di dare conto del mio metodo di indagine. Dalle pagine precedenti dovrebbe essere chiaro che non ritengo inutile studiare i discorsi omerici quali testimonianze di una retorica *ante litteram*. Come già in passato anche ora si pone il seguente dilemma: studiare i discorsi dividendoli per tipi e contenuto, oppure seguendo il filo della storia?[148]

147 Ispirati dal lavoro di Martin il contributo di Roochnik 1990, che cercò di dimostrare attraverso un'analisi delle occorrenze della formula ἔργον τε ἔπος τε ("azione e parola") che la nozione secondo cui il linguaggio acquista il proprio significato dagli effetti concreti che produce può essere ricondotta a Omero, e Minchin 2007. Secondo Minchin nei poemi omerici esisterebbero degli *speech formats*, griglie che l'aedo utilizzerebbe regolarmente per riferire determinate tipologie di discorso. In questo modo l'opera di memorizzazione sarebbe notevolmente facilitata, perché l'aedo non sarebbe costretto ad inventare per ogni discorso di un medesimo tipo una nuova struttura. Un certo spazio è dedicato nel saggio di Minchin alla tipologia del discorso di rimprovero, che avrebbe la seguente struttura-tipo: a) introduzione; b) descrizione del problema; c) dichiarazione generica sull'azione da intraprendere; d) proposta di intervento correttivo. Evidentemente nel solco del lavoro di Martin risulta situata la sezione dedicata ai confronti con i discorsi di rimprovero usuali nell'inglese corrente: in questo modo la studiosa cerca di dimostrare l'esistenza di strategie retoriche comuni ad ogni epoca perché naturalmente adottate nella conversazione quotidiana. Della stessa autrice cfr. anche il lavoro del 2002, 74–82.

148 Anche Zahn 1868 si trovò di fronte a questa alternativa di analisi e optò per la seconda soluzione, perché avvertì la necessità di interpretare i discorsi in rela-

Non mi servirò né di un approccio rigidamente tipologico né del metodo strutturalista; solo seguendo il filo della narrazione e mostrando i personaggi e i loro discorsi all'interno dell'episodio narrato, ritengo che sia possibile comprendere il perché delle loro scelte espressive e giudicare senza pregiudizi l'impiego più o meno consapevole e sistematico di tecniche persuasive. Con ciò non voglio dire che i lavori di Fingerle o di Lohmann non abbiano dato un importante contributo alla comprensione dei discorsi omerici; essi, anzi, hanno senz'altro influenzato la mia percezione di questi discorsi. Inoltre non posso nemmeno non associarmi alla speranza espressa in Latacz 1975 di capire attraverso i discorsi omerici l'*Umwelt* e la *Innenwelt* del cantore epico. Ma la mia prospettiva di analisi sarà diversa: essa mi porterà a prendere in considerazione non tutti gli innumerevoli discorsi pronunciati nei poemi, ma soltanto quelli nei quali entri in campo più chiaramente un intento persuasivo del parlante nei confronti dell'ascoltatore. Il mio obiettivo è quindi infinitamente più modesto di quello auspicato da Latacz: esistono nei poemi omerici tracce di un discorso strutturato e pianificato per la persuasione? La critica antica che considerò gli eroi omerici come oratori *ante litteram* ha commesso tutta e sempre un banale errore di "modernizzazione"? Oppure, se trovava naturale individuare nei discorsi omerici i principi di strutturazione che poteva trovare in forma più sviluppata nelle orazioni di età storica, ciò stava a significare che i poemi si prestavano a questa interpretazione proprio perché quei discorsi sono effettivamente elaborati? A queste domande cercherò di dare una risposta.

zione al loro contesto narrativo. Lo studioso inoltre insistette giustamente sulla necessità di analizzare i discorsi nella loro interezza e così come ci sono pervenuti, senza lasciarsi condizionare dalla dissezione operata dalla critica analitica.

Capitolo 1
Il libro I: preghiere, suppliche e la *contentio inter duces*[1]

All'inizio dell'*Iliade*, dopo l'invocazione proemiale alla Musa, viene svelata la causa della pestilenza scoppiata nel campo acheo. È stato Apollo a scatenarla, adirato con Agamennone, che non vuole restituire a Crise, sacerdote del dio, la figlia Criseide, sua preda di guerra. Crise si era recato al campo acheo, offrendo un ricco riscatto; innanzitutto il sacerdote aveva pensato bene di accattivarsi i suoi interlocutori, augurando loro la vittoria sui Troiani (*Il.* I, 17–21):

Ἀτρεΐδαι τε καὶ ἄλλοι ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοί,
ὑμῖν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὖ δ' οἴκαδ' ἱκέσθαι·
παῖδα δ' ἐμοὶ λύσαιτε φίλην, τὰ δ' ἄποινα δέχεσθαι,
ἁζόμενοι Διὸς υἱὸν ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα.

Atridi e voi altri Achei, che portate solide gambiere,
vi concedano gli dei, che hanno casa in Olimpo,
di abbattere la città di Priamo, ed un felice ritorno in patria;
ma liberate a me la figlia amata, accettate il riscatto,
onorando il figlio di Zeus, Apollo saettatore.

Non c'è dubbio che un simile augurio ai nemici invasori della propria terra stupisca. Nell'antichità Eustazio 27, 13 ss. ammetteva la possibilità di interpretare queste parole come un sincero augurio motivato dall'odio che Crise proverebbe per i suoi compatrioti, in quanto compartecipi di una guerra che gli ha portato via la figlia, ma poi propendeva per un'altra spiegazione assai più semplice: Crise starebbe adulando i suoi interlocutori, con la speranza di persuaderli a restituirgli Criseide.[2] Se avesse esordito con una minaccia, avrebbe rischiato di irritarli,[3] pregiudicandosi così la possibilità di raggiungere lo scopo per cui si era

1 Cfr. Quintiliano X, 47.
2 Così *sch.* b(BCE[4]) ai vv. 18–19.
3 Cfr. lo scolio b ad *Il.* I, 18 ss.: καλῶς δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν λυγρῶν ἤρξατο, ἵνα μὴ μᾶλλον αὐτοὺς ἀπηνεστέρους ποιήσῃ.

presentato supplice nel campo nemico. Augurare la vittoria è una mossa abile volta al proprio tornaconto, studiata *captatio benevolentiae*.[4] Crise mostra di saper parlare in modo adeguato alle circostanze e agli interlocutori che ha davanti: padroneggia, insomma, quello che da Gorgia in poi sarà chiamato πρέπον, vale a dire "la capacità di produrre argomenti che non si possono eludere, di trovare le parole giuste per la situazione, per il destinatario che si ha di fronte, per la relazione che lega a lui"[5]. Non c'è nulla di moralmente dubbio o di vergognosamente servile nel suo comportamento; al contrario assistiamo ad un uso legittimo della parola adulatrice per un fine legittimo. L'intervento di Crise si lascia ricondurre soltanto vagamente allo schema-tipo della supplica antica, secondo cui il supplice a) invoca il supplicato; b) illustra i propri meriti che lo rendono degno di essere ascoltato e giustificano la sua richiesta (*pars epica*, qui sostituita dall'augurio di vittoria agli Achei); c) avanza la propria richiesta, prospettando con cautela le rovinose conseguenze cui porterebbe un suo mancato adempimento.[6] Crise è un supplice atipico nel panorama omerico: egli non ha motivo di ostentare sottomissione, perché non si presenta al campo acheo da privato cittadino, bensì quale rappresentante di un dio e suo protetto. Le sue armi sono gli στέμματα, che non sono da intendersi come i segni rituali dei supplici, quali sono attestati in età postomerica, bensì come le bende del sacerdozio che lo rendono portavoce di Apollo. La supplica di Crise non è una domanda implorante, ma una richiesta sostanziata da offerte di doni, la logica conseguenza della condizione contenuta nella benedizione-augurio "Gli déi vi concedano la vittoria", in cui è implicita la minaccia di un malaugurio, nel caso in cui gli Achei non accettino il riscatto.[7] La sua supplica è pertanto anomala sia sotto il profilo verbale – egli non menziona la famiglia del supplicato,[8] come invece è consuetudine nelle

4 Così Porfirio, *Quaest. Hom.* I, 3, 8–10 Schrader; cfr. anche *sch.* al v. 19 e *De Homero* 2, 164, 1. Secondo Latacz (2000, 32) l'augurio equivale ad una dichiarazione di sottomissione.

5 Giordano 1999, 56.

6 Cfr. Graf 1997, 463.

7 Molto bene al riguardo Giordano 1999, 154–158, ma cfr. prima Clark 1998 (cui Giordano non fa riferimento), che analizza l'intervento di Crise alla stregua di uno *speech act*, vale a dire un'espressione che non descrive, bensì *realizza* l'azione della supplica.

8 Non mi convince la tesi di Clark 1998, secondo cui il mancato appello alla pietà familiare sarebbe una sottile allusione al sacrificio di Ifigenia celebrato da Agamennone per propiziarsi la spedizione.

preghiere –, sia sotto quello rituale-gestuale: non si inginocchia, né tocca il mento del supplicato.[9]

Al di là del mancato codice della supplica, il discorso di Crise presenta un innegabile elemento persuasivo e una notevole forza perlocutiva; ciononostante, gli sforzi del sacerdote sono destinati a fallire: Agamennone non si lascia piegare (vv. 26–32):

> Vecchio, che io non ti colga presso le navi ricurve,
> né ora ad indugiarvi né poi a tornarvi di nuovo:
> non ti sarebbe d'aiuto lo scettro né la benda del dio!
> Lei, io non la libero: dovrà prima invecchiare
> nella mia casa, in Argo, lontano dalla patria,
> intenta al telaio e pronta al mio letto.
> Ma vattene, non m'irritare, fa' di tornartene sano.

Il re prospetta per Criseide esattamente il contrario di ciò che il padre aveva chiesto: sfruttamento economico e sessuale.[10]

Dopo il secco rifiuto di Agamennone, a Crise non resta altro che invocare vendetta dal suo dio. Ha così inizio una preghiera, vale a dire una richiesta supplichevole rivolta ad una divinità, che non solo è conforme alla tipologia antica, ma è anzi *Musterbeispiel* di una tipologia squisitamente omerica[11], e nella quale il sacerdote impiega ancora una volta espedienti persuasivi. Al contempo si tratta di una preghiera di tipo particolare, di un'ἀρά, una maledizione, della quale Crise è sacerdote specializzato[12] (vv. 37–42):

> κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
> Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις,
> Σμινθεῦ, εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
> ἢ εἰ δή ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα
> ταύρων ἠδ' αἰγῶν, τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ·
> τείσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

9 Per la gestualità del supplice cfr. Platone, *Repubblica* III, 393d.

10 Cfr. Latacz 2000 *ad loc.*, che individua nell'arroganza di questa replica una certa affinità con i discorsi dei Proci in *Od.*, II, 178–207 e XVII, 446–452.

11 Morrison 1991 fa presente che ventisei preghiere su trenta complessive nei poemi omerici seguono questo schema, costituito da nove parti: a) viene descritto il gesto di preghiera; b) un verbo indica l'atto della preghiera; c) è menzionata la divinità; d) si invita la divinità a dare ascolto a chi la prega; e) si invoca la divinità menzionandone attributi, origine, titoli e luoghi di culto; f) si menzionano le prestazioni rese al dio o già ricevute dal dio; g) richiesta vera e propria; h) formula conclusiva; i) reazione del dio, in genere positiva.

12 Anche per questo Omero lo presenta in prima battuta come ἀρητήρ (v. 11) e non come ἱερεύς.

Prestami ascolto, dio dall'arco d'argento, che proteggi Crisa
e Cilla divina e regni potente su Tenedo,
Sminteo, se mai t'ho eretto un bel tempio,
se mai ho bruciato per te le cosce grasse
di tori o capre, esaudisci a me questa preghiera:
che i Danai paghino le mie lacrime sotto i tuoi strali!

Crise sa usare un certo tatto[13] nel ricordare al dio, senza rinfacciarglieli, gli atti di devozione compiuti nei suoi confronti. Egli applica, quindi, il principio del *do ut des* (o della reciprocità)[14], realizzando *a kind of charm war*[15], che sortisce l'effetto desiderato: Apollo scatena nel campo acheo una tremenda pestilenza, che spinge gli Achei a riunirsi in assemblea. Vediamo, quindi, che proprio questa preghiera mette in moto il racconto:[16] dal v. 59 al v. 304 si assiste ad una lunga serie di discorsi, nei quali è possibile individuare le radici del dibattito oratorio di età storica.[17]

Achille sa bene che il responsabile della peste è Agamennone, che tiene prigioniera la figlia di Crise, e ai vv. 59 ss. dice:

Ἀτρεΐδη, νῦν ἄμμε παλιμπλαγχθέντας ὀΐω
ἂψ ἀπονοστήσειν, εἴ κεν θάνατόν γε φύγοιμεν,
εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾷ καὶ λοιμὸς Ἀχαιούς.

Atride, io penso ormai che noi, ricacciati,
ce ne faremo ritorno a casa, quand'anche sfuggiamo alla morte,
se guerra e pestilenza insieme prostrano gli Achei.

13 Nella terminologia antica εὐπρέπεια, per cui cfr. tra le altre opere il Περὶ ἐσχηματισμένων β (in partic. 54, 11 ss.).

14 Cfr. Braswell 1971 e Lang 1975, che parla di principio del *da si dedi* o del *da quia dedi*. Tsagalis 2001 parla di principio di compensazione (a proposito, però, delle parole che più avanti Teti rivolgerà a Zeus): esso si fonda sulla logica dello scambio radicata nella società guerriera omerica, dove in cambio di doni materiali il vincitore poteva decidere di risparmiare la vita al nemico vinto. L'intero poema può essere visto – osserva Tsagalis – come una lunga sequenza di richieste basata su questa logica.

15 Così Parker 1998, 109.

16 Sulle preghiere omeriche quali strategie con cui il Poeta struttura la trama (quali *pivots* del *plot* iliadico), oltre che quali mezzi di caratterizzazione psicologica e retorica dei personaggi, cfr. Lateiner 1997, 255–268. Ma prima di lui cfr. Crotty 1994, che osserva come l'intero *plot* del poema sia compreso tra due suppliche riuscite: quella di Teti a Zeus nel I libro e quella di Priamo ad Achille nel libro XXIV, quando Zeus finalmente restituirà ad Achille l'onore perduto.

17 Scettica al riguardo Ruzé 1997, per cui cfr. *infra*.

Secondo l'autore del Περὶ ἐσχηματισμένων β, queste parole segnano l'inizio di una particolare figura (σχῆμα), che consiste nel "fornire, prima di parlare francamente, un'indicazione prudente di ciò che si sta per dire, così da prevenire il risentimento che si provocherà nell'ascoltatore".[18] Già il fatto che Achille si rivolga al solo Agamennone e non all'intera assemblea è interpretabile come un'allusione alle responsabilità del re. Ma l'eroe va oltre, proponendo di interrogare un indovino che possa svelare il motivo della peste:

> Ma su, interpelliamo un indovino, o un sacerdote,
> o anche uno che interpreta i sogni – anche il sogno viene da Zeus –
> il quale spieghi perché a tal punto s'è adirato Febo Apollo.
> Che si lamenti d'un voto inadempiuto oppure d'un'ecatombe,
> se mai, accettando il fumo di agnelli e di capre perfette,
> consentisse a stornare da noi la rovina (I, 62–67).

Pur sapendo che il responsabile della sciagura è Agamennone, Achille continua a interrogarsi sulle cause dell'ira divina.[19] Quindi chiama in causa l'indovino Calcante, al quale demanda il gravoso compito di rivelare all'Atride la scomoda verità.

L'indovino lascia intendere di sapere che con il suo responso irriterà il re, e pertanto guadagna tempo, sia per assicurarsi la protezione di Achille,[20] sia per cercare di disporre benevolmente Agamennone. Pur rinviando, però, il momento in cui dovrà dire la verità, Calcante allude già inequivocabilmente alla colpevolezza del re:

> Achille, caro a Zeus, tu mi esorti a svelare
> l'ira di Apollo, il signore che scaglia lontano i suoi dardi;
> ebbene, io parlerò; ma tu prometti e giurami
> che mi assisterai sollecito, con la parola e con l'azione.
> Credo infatti che andrà in collera un uomo, che molto su tutti

18 Π. ἐσχ. β 98, 15–17: τὸ μὲν πρὸ τῆς τῶν μελλόντων λεχθήσεσθαι παρρησίας ἔνδειξιν τῶν λεχθησομένων ἀσφαλῆ προανακρουομένην τὸ λυπηρὸν τοῦ ἀκούσματος.

19 Nonostante l'allusione, il tono di Achille è oggettivo: egli non intende ancora provocare. Del resto la lite con Agamennone non è ancora scoppiata: il Pelide è ancora parte di una comunità, come indica l'uso della prima persona plurale, e non ancora chiuso nel suo fiero isolamento; cfr. Kirk 1985. All'allusione non credeva, invece, Zahn 1863, secondo il quale essa contraddirebbe il carattere di Achille, un uomo che dice le cose in faccia, senza *Hintergedanken*.

20 A proposito della richiesta di protezione avanzata da Calcante in Latacz 2000, 57 non si esclude che con essa il narratore voglia suggerire una sorta di scontro simulato (*Scheingefecht*) tra l'indovino e Achille, scontro che servirebbe a celare la complicità tra i due personaggi.

gli Argivi ha potere e a lui obbediscono gli Achei;
è più potente un re, quando s'adira con uno da meno,
e se pure per oggi reprime la rabbia,
anche dopo però cova il rancore dentro il petto,
finché non lo sfoga; dunque rifletti se mi sarai d'aiuto (I, 74–83).

Sia Achille, sia Calcante realizzerebbero, secondo l'autore del Π. ἐσχ., un discorso figurato ispirato dal senso dell'opportunità (εὐπρέπεια) e dalla prudenza (ἀσφάλεια). Questa interpretazione mi sembra che renda giustizia alla raffinata etopea e alla tensione drammatica del racconto,[21] ma, anche senza voler ricorrere alla nozione di σχῆμα,[22] è chiaro il tentativo da parte dell'indovino di conciliarsi Agamennone per non incorrere nella sua ira.[23] Achille accorda protezione all'indovino:

Nessuno, finchè io viva e veda la luce nel mondo,
a te presso le concave navi accosterà mani violente
fra tutti i Danai, nemmeno se dici Agamennone,
che ora si vanta di essere di gran lunga il più forte degli Achei (I, 88–91).

Questa iperbole finale è interpretata negli scoli relativi quale strumento di adulazione nei confronti del re, ma l'analisi offerta nel Π. ἐσχ. β, dove viceversa si sottolineano le ripetute e più o meno sottili allusioni ai danni di quello, mi sembra molto interessante: la posizione e lo stato d'animo di Achille sono profondamente diversi da quelli di Calcante: il primo allude (e non troppo velatamente) con il desiderio di denunciare agli Achei il colpevole della sciagura che stanno patendo; il secondo allude ad una verità scomoda e adula il suo interlocutore, perché teme la sua reazione.

21 Così già Thiele 1897.

22 Ascani 2006 ha osservato come soltanto il discorso di Achille, ma non quello di Calcante, possa essere considerato figurato. Il primo, infatti, maschererebbe la sua vera intenzione, orientando alla critica nei confronti di Agamennone l'uditorio senza che questo se ne renda conto. L'orazione di Calcante, invece, sarebbe semplicemente un discorso inizialmente allusivo, che poi gradualmente diverrebbe esplicito. L'obiezione di Ascani poggia su un'interpretazione a mio avviso troppo rigida della nozione di discorso figurato, che secondo la studiosa non può comprendere anche il discorso allusivo, che sarebbe privo di un qualsivoglia orientamento pragmatico. Il punto è, però, che nell'analisi offerta nei Π. ἐσχ. anche la semplice allusione è considerata una tecnica figurata.

23 Cfr. gli scoli al v. 80, dove compaiono i verbi προθεραπεύω ("blandisco preventivamente") e προαπολογέομαι ("mi scuso preventivamente"), dove il prefisso -προ indica chiaramente che Calcante ha bisogno di predisporre positivamente il proprio interlocutore prima di accusarlo.

Calcante, inoltre, non intende accattivarsi soltanto il re, ma anche l'assemblea, se è vero che più avanti, al v. 93, riferendosi ad Apollo, dice:

οὔτ' ἄρ' ὅ γ' εὐχωλῆς ἐπιμέμφεται οὔθ' ἑκατόμβης.

No, non si lagna né di voto inadempiuto né di ecatombe.

In questo modo rassicura gli Achei che il dio non è in collera con loro per una presunta manchevolezza nei suoi confronti.[24]

Sta di fatto, comunque, che, malgrado tutte le precauzioni prese, l'intervento di Calcante non riesce ad evitare l'ira del re, che si manifesta in un discorso che presenta tutti gli strumenti della *Streitrhetorik:* le generalizzazioni, le iperboli, le minacce:[25]

μάντι κακῶν, οὐ πώ ποτέ μοι τὸ κρήγυον εἶπας·
αἰεί τοι τὰ κάκ' ἐστὶ φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι,
ἐσθλὸν δ' οὔτε τί πω εἶπας ἔπος οὔτ' ἐτέλεσσας·
καὶ νῦν ἐν Δαναοῖσι θεοπροπέων ἀγορεύεις
ὡς δὴ τοῦδ' ἕνεκά σφιν ἑκηβόλος ἄλγεα τεύχει,
οὕνεκ' ἐγὼ κούρης Χρυσηΐδος ἀγλαὰ ἄποινα
οὐκ ἔθελον δέξασθαι, ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτὴν
οἴκοι ἔχειν· καὶ γάρ ῥα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα
κουριδίης ἀλόχου, ἐπεὶ οὔ ἑθέν ἐστι χερείων,
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὐτ' ἂρ φρένας οὔτέ τι ἔργα.
ἀλλὰ καὶ ὥς ἐθέλω δόμεναι πάλιν, εἰ τό γ' ἄμεινον·
βούλομ' ἐγὼ λαὸν σῶν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι·
αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ' ἑτοιμάσατ', ὄφρα μὴ οἶος
Ἀργείων ἀγέραστος ἔω, ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε·
λεύσσετε γὰρ τό γε πάντες, ὅ μοι γέρας ἔρχεται ἄλλῃ.

Profeta di sciagure, mai hai detto a me cosa gradita;
sempre ti piace nel cuore vaticinare malanni,
una parola buona non la dicesti mai, non le desti corso!
Ed ecco che ora tra i Danai divinando sostieni

24 Ad es. per un mancato sacrificio; cfr. *sch.* b(BC) T *ad Il.* I, 93 e Eustazio 52, 25 ss. Il v. 93 è citato anche nel Π. ἐσχ. β (100, 29), ma non per dire che con queste parole Calcante intende accattivarsi l'assemblea, bensì per osservare che l'indovino si serve delle stesse parole pronunciate precedentemente da Achille (v. 65), cogliendo in questo modo l'appiglio (ἀφορμή, 100, 27) offertogli da quello.

25 Di stile di Agamennone quale "poetica dell'eccesso" basata sulla tendenza all'insulto e ai toni imperiosi e minacciosi parla Martin 1989, 113–119, dandone una spiegazione "psicologica" a mio avviso discutibile: il puntuale ricorso dell'Atride al linguaggio di νεῖκος tradirebbe una certa mancanza di fiducia nelle proprie capacità retoriche.

che per questo il Saettatore procura loro dolori,
perché non volli accettare lo splendido riscatto
della giovane figlia di Crise, ché molto desidero
tenermela in casa: più di Clitemnestra la stimo,
della mia sposa legittima, ché non è da meno di lei,
né di corpo né di statura né di animo né di bravura.
Tuttavia io voglio ridarla, se questo conviene:
che sia salvo l'esercito, scelgo, non che perisca;
ma preparatemi subito un premio, ch'io non sia il solo
a restare senza compenso fra gli uomini d'Argo, ché non è bene:
questo tutti voi lo vedete, il premio che mi va in malora! (I, 106–120).

Anche questo discorso appare costruito con notevole abilità oratoria: Agamennone fa una vera e propria "controarringa", nella quale risponde puntualmente a due capi dell'accusa di Calcante, di non aver liberato Criseide, e di non avere accettato il riscatto, abilmente tacendo l'unico punto per il quale non c'è giustificazione che tenga: l'aver offeso pubblicamente il protetto di Apollo, scacciandolo in malo modo (vv. 26–32). Il re cerca di far apparire un magnanimo e penoso sacrificio la restituzione della schiava, ora non più semplice bottino, ma donna amata,[26] giungendo a rompere un tabù della società omerica, quando antepone la concubina alla moglie legittima.[27] Questa interpretazione è offerta nell'antichità da Eustazio 60, 29 ss., che non esitò ad utilizzare il verbo διαοικονομέομαι per indicare la strutturazione del discorso ad opera di Agamennone, appunto la sua οἰκονομία, vale a dire "non soltanto la stretta correlazione ed organicità delle parti costituenti [del discorso], ma soprattutto la manipolazione e la disarticolazione del materiale di partenza allo scopo del conseguimento del συμφέρον cui mira la pratica oratoria. Così, da una parte, è possibile disporre le varie parti dell'argomentazione in modo conseguente e logicamente ordinato (τάξις), ma, dall'altra, se ciò si dimostra utile, è anche possibile sovvertire l'ordinamento per così dire 'naturale' dell'ordine del discorso, e servirsi per primo di ciò che logicamente dovrebbe venire dopo o anche tralasciare taluni punti, evidentemente non necessari a giudizio dell'oratore (οἰκονομία)"[28].

26 Interessante notare con Eustazio 61, 11 ss. che il tema dell'amore di Agamennone per Criseide sarà utilizzato nelle scuole di retorica quale soggetto declamatorio.

27 Cfr. Latacz 2000 *ad loc.*

28 Questa è la spiegazione del termine οἰκονομία offerta in Grisolia 2001, 13. Nella premessa del saggio l'autore cita fonti importanti per ricostruire la duplice valenza che questo termine assume nel linguaggio scoliastico, nonché la sua

L'arroganza del re induce Achille ad intervenire nuovamente: la lite è alle porte. L'eroe cerca di spiegare ad Agamennone come sia insensata e inattuabile la sua richiesta di un indennizzo immediato. I premi, infatti, sono stati già tutti spartiti; ma il re non ha nulla da temere: quando Troia finalmente capitolerà, riceverà laute ricompense:

Ἀτρεΐδη κύδιστε, φιλοκτεανώτατε πάντων,
πῶς γάρ τοι δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοί;
οὐδέ τί που ἴδμεν ξυνήϊα κείμενα πολλά·
ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται,
λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν.
ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν τήνδε θεῷ πρόες; αὐτὰρ Ἀχαιοὶ
τριπλῇ τετραπλῇ τ' ἀποτείσομεν, αἴ κέ ποθι Ζεὺς
δῷσι πόλιν Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξαι.

Gloriosissimo Atride, fra tutti il più avido,
come possono darti un premio gli Achei generosi?
Non ce ne sono molti, che noi sappiamo, ancora in comune:
quanto nelle città predammo, tutto è diviso,
e non va che l'esercito lo rimetta insieme, a spartirlo di nuovo.
Ma lei adesso cedila al dio; in seguito noi altri Achei
tre, quattro volte ti ricompenseremo, se pure Zeus un giorno
ci darà di espugnare la città di Troia dalle belle mura! (I, 122–129).

Achille chiama il re gloriosissimo, elogiandolo,[29] per poi accusarlo di avidità. Stavolta l'eroe abbandona i toni della diplomazia per ingiungere al re, al v. 127, "ma cedila al dio"; si tratta, però, di un abbandono graduale: Achille ha ancora l'accortezza di non nominare Calcante per non irritare il suo interlocutore e offrirgli invece sul piatto d'argento una soluzione per uscire in maniera più che decorosa da quell'impiccio: qualora Agamennone ceda, non lo farà nei confronti di un comune mortale quale Calcante, bensì cederà al volere di Apollo. In questo modo Achille rende più sopportabile all'arrogante re la rinuncia di

importanza nella pratica oratoria: a) a p. 11 si cita un passo di Giorgio Pletone (in *Rh. Gr.* VI, 586, 4–6 Walz), in cui si attribuisce al celebre oratore Teodette l'individuazione dell'οἰκονομία tra i compiti propri del retore; b) alle pp. 11 e 12 Grisolia riporta un passo di Dionigi di Alicarnasso [*Dem.* 51 (I 240, 20–241, 7 Usener-Radermacher)], in cui l'efficacia oratoria è fatta dipendere anche dall'οἰκονομία; c) a p. 12, infine, è citata la testimonianza di Atanasio (*In Hermog.* Περὶ στάσεων, in *Rh. Gr.* XIV, 176, 4–12 Rabe), che arricchisce il termine οἰκονομία della valenza di "manipolazione dell'oratore del materiale di partenza per il conseguimento del proprio utile", valenza che si addice perfettamente al commento eustaziano al discorso di Agamennone.

29 Così Eustazio *ad loc.*, ma forse si tratta semplicemente di un epiteto convenzionale. Escluderei, invece, una lettura del termine in chiave ironica.

Criseide, e gli permette di far apparire la restituzione un gesto di *pietas* nei confronti del dio, oltre che di pietà per l'esercito travolto dalla peste.

Ma il re, accecato dall'avidità e dalla rabbia, crede di aver scoperto nella retorica di Achille un volgare inganno (vv. 131–132):

> μὴ δὴ οὕτως, ἀγαθός περ ἐών, θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ,
> κλέπτε νόῳ, ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι οὐδέ με πείσεις.
>
> No, per quanto valente, Achille divino, non ingannarmi
> così, con l'astuzia, non me la fai, e non mi convinci.

Con questi versi, sebbene l'oratore riesca con l'espressione "per quanto valente" ad attenuare preventivamente il rimprovero pronunciato subito dopo, ha inizio l'accusa di Agamennone[30] e la lite, gravida di conseguenze per lo sviluppo della trama:[31]

> Dunque, tu vuoi, per tenerti il tuo premio, che io invece così
> ne resti privato, e mi esorti a restituire costei?
> Certo, se mi daranno un premio gli Achei generosi,
> adeguandolo al mio desiderio, che sia di pari valore!
> Ma se non lo danno, me lo vengo a prendere io stesso,
> o quello tuo o il premio di Aiace o quello di Odisseo,
> me lo prendo e me lo porto; e si terrà la rabbia colui da cui vado.
> Ma su, a questo penseremo anche dopo,
> ora invece una nave nera, via, tiriamo nel mare divino,
> mettiamoci rematori a sufficienza, e un'ecatombe
> imbarchiamo, e lei stessa, Criseide dalle belle gote,
> facciamo salire; uno sia capo, un uomo assennato,
> Aiace o Idomeneo o il divino Odisseo,
> o tu, Pelide, di tutti il più micidiale,
> per propiziarci il Saettatore, compiendo i riti (I, 133–147).

Il re minaccia di portar via il premio a qualcun altro, sia egli Achille, Aiace o Odisseo; ma prima di mandare ad effetto la minaccia, con un'abile manovra diversiva propone di rinviare la faccenda del premio per compiere al più presto riti in onore del dio irato e restituire Criseide al padre. In questo modo distoglie l'attenzione dell'assemblea dall'atmosfera di tensione venutasi a creare, e per giunta si mette in buona

30 Cfr. Π. ἐσχ. β 120, 31. I vv. 131–132 rappresentano, inoltre, una considerazione sull'orazione che si è appena conclusa; un accenno, dunque, di riflessione retorica.

31 È venuto meno il principio di cooperazione che regola la normale conversazione, secondo il quale i dialoganti condividono uno stesso obiettivo: così Clark 2002, 99 in un saggio sulla lite tra Agamennone e Achille ispirato dalla teoria del filosofo del linguaggio Paul Grice.

luce, dando a vedere che la questione che più gli sta a cuore è la sciagura che affligge i suoi uomini, non il bottino. Il re ci tiene, però, a precisare che la sua decisione (che l'ascoltatore sa bene essere non spontanea, ma imposta dal comando divino pronunciato per bocca di Calcante!) non equivale certo a piegarsi agli inganni del suo avversario. Se tre sono le ragioni che possono indurre ad abbandonare un proposito: o perché si è persuasi, o perché ingannati, o controvoglia perché costretti da un ordine,[32] Agamennone ci tiene a far sapere di aver cambiato idea perché ha riflettuto (primo motivo) e il buonsenso lo ha consigliato, e non perché è stato soverchiato da chi vuole raggirarlo. Per giunta è abile nel presentare la preoccupazione ostentata da Achille per gli interessi della comunità come un atteggiamento di facciata, dietro al quale si nasconde un bieco interesse personale: voler tenere il premio tutto per sé. Agamennone è astuto anche nel lasciare imprecisata, per il momento, l'identità di colui al quale minaccia di strappare il premio: è chiaro che ha in mente proprio Achille, ma, nominando anche Aiace e Odisseo, si rende meno vulnerabile alle critiche. Ma la provocazione non finisce qui: ai vv. 145–147 l'Atride nomina come possibili ambasciatori da inviare a Crise gli stessi uomini che ha minacciato poco prima, aggiungendovi solo Idomeneo. L'aggiunta di questo nome è "just a way of rhetorically postponing and so highlighting his singling out of Achilles"[33], mentre inserire per ultimo Achille, come se si trattasse di un ripensamento, equivale ad insultarlo.[34]

La lite si fa sempre più violenta: alla replica di Agamennone segue puntuale la δικαιολογία[35] del Pelide:

ὦ μοι, ἀναιδείην ἐπιειμένε, κερδαλεόφρον,
πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν
ἢ ὁδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἶφι μάχεσθαι;
οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἕνεκ' ἤλυθον αἰχμητάων
δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὔ τί μοι αἴτιοί εἰσιν·
οὐ γάρ πώ ποτ' ἐμὰς βοῦς ἤλασαν οὐδὲ μὲν ἵππους,
οὐδέ ποτ' ἐν Φθίῃ ἐριβώλακι βωτιανείρῃ
καρπὸν ἐδηλήσαντ', ἐπεὶ ἦ μάλα πολλὰ μεταξὺ
οὔρεά τε σκιόεντα θάλασσά τε ἠχήεσσα·
ἀλλὰ σοί, ὦ μέγ' ἀναιδές, ἅμ' ἑσπόμεθ', ὄφρα σὺ χαίρῃς,
τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάῳ σοί τε, κυνῶπα,

32 Cfr. Eustazio 65, 38.
33 Muellner 1996, 105.
34 Cfr. Kirk 1985 *ad loc.*
35 Questo termine, legato alla contesa processuale e politica quale si svilupperà in epoca storica, è adoperato nello scolio b(BCE[4]) T al v. 158.

160 πρὸς Τρώων· τῶν οὔ τι μετατρέπῃ οὐδ' ἀλεγίζεις·
καὶ δή μοι γέρας αὐτὸς ἀφαιρήσεσθαι ἀπειλεῖς,
ᾧ ἔπι πολλὰ μόγησα, δόσαν δέ μοι υἷες Ἀχαιῶν.
οὐ μὲν σοί ποτε ἶσον ἔχω γέρας, ὁππότ' Ἀχαιοὶ
Τρώων ἐκπέρσωσ' εὖ ναιόμενον πτολίεθρον·
165 ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυάϊκος πολέμοιο
χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· ἀτὰρ ἤν ποτε δασμὸς ἵκηται,
σοὶ τὸ γέρας πολὺ μεῖζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε
ἔρχομ' ἔχων ἐπὶ νῆας, ἐπεί κε κάμω πολεμίζων.
νῦν δ' εἶμι Φθίηνδ', ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερόν ἐστιν
170 οἴκαδ' ἴμεν σὺν νηυσὶ κορωνίσιν, οὐδέ σ' ὀΐω
ἐνθάδ' ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν.

Ah, rivestito d'impudenza, esoso nell'anima,
150 come può volentieri un Acheo obbedire ai tuoi comandi,
per mettersi in marcia o affrontare con forza i nemici?
Io non sono venuto per i Troiani armati di lancia
a combattere qui, ché di nulla mi sono colpevoli:
non m' hanno certo rubato le vacche e nemmeno i cavalli,
155 né mai sono stati a Ftia, fertile popolosa,
a devastare i campi, perché tra qui e lì ci sono troppi
monti ombrosi e mare fragoroso;
ma te, sfrontatissimo, abbiamo seguito, per i tuoi comodi,
a mietere gloria per Menelao e per te, faccia di cane,
160 a danno dei Troiani; del che non ti curi né ti preoccupi,
e invece tu proprio minacci di togliermi il premio
per cui molto ho penato, e me l' hanno donato i figli degli Achei.
Mai ho un premio pari a te, quando gli Achei
distruggono una città ben popolata dei Troiani;
165 ma la maggior parte della guerra faticosa
la fanno le mani mie; se poi una volta c'è da dividere,
a te va il premio di molto maggiore, ed io uno piccolo, tutto mio,
me ne riporto alle navi, dopo essermi sfiancato a combattere.
Ma ora me ne torno a Ftia, perché è certo assai meglio
170 tornarmene a casa sulle navi ricurve, né ho intenzione
di restar qui disonorato, a procacciarti benessere e ricchezza (I, 149–171).

Anche Achille, come Agamennone, da buon oratore tiene conto delle reazioni del pubblico. Egli sa bene che con la parola potrà portare l'assemblea dalla sua parte. Enfatizzando la durezza delle fatiche cui si è sobbarcato, vittima insieme agli altri Achei del capriccio di uno o due capi, cerca di costruire un fronte comune con i commilitoni: la sua apologia è abile difesa dell'intera comunità.[36] Il premio glie*l'hanno donato*

36 Cfr. *De Homero* 2, 164, 2, lo scolio bT al v. 149 (con l'ottima analisi di Lundon 1999) e lo scolio b(BC) T ai vv. 165–166.

i figli degli Achei (v. 162) e sono *gli Achei* che distruggono le postazioni troiane (vv. 163–164). Siamo ancora nell'ambito della strategia del "noi" osservata sopra, ma stavolta dal "noi" è escluso Agamennone. Achille è efficace, infine, nell'impiegare al v. 163 il presente "mai ho un premio…", perché in questo modo rende dolorosamente e costantemente attuale l'usurpazione, come se essa avvenisse ripetutamente.[37]

Passiamo ora alla replica del re:

φεῦγε μάλ', εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται, οὐδέ σ' ἔγωγε
λίσσομαι εἵνεκ' ἐμεῖο μένειν· παρ' ἔμοιγε καὶ ἄλλοι
οἵ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεύς.
ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι διοτρεφέων βασιλήων·
αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε·
εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν·
οἴκαδ' ἰὼν σὺν νηυσί τε σῇς καὶ σοῖς ἑτάροισι
Μυρμιδόνεσσιν ἄνασσε, σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω,
οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος· ἀπειλήσω δέ τοι ὧδε·
ὡς ἔμ' ἀφαιρεῖται Χρυσηΐδα Φοῖβος Ἀπόλλων,
τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηῒ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἑτάροισι
πέμψω, ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρῃον
αὐτὸς ἰὼν κλισίηνδε, τὸ σὸν γέρας, ὄφρ' ἐῢ εἰδῇς
ὅσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέῃ δὲ καὶ ἄλλος
ἶσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην.

Fuggi pure, se la voglia ti spinge, né certo io
ti prego per me di restare: al mio seguito ci sono anche altri
che mi faranno onore, ma sopra tutti Zeus sapiente.
Il più odioso mi sei, fra i re alunni di Zeus:
sempre ti è cara la lite, le guerre e le battaglie:
se molto sei forte, questo in fondo è dono di un dio.
Tornato a casa con le navi tue e con i tuoi compagni,
sopra i Mirmidoni regna, ma io di te non mi curo,
e non tremo della tua ira; anzi voglio minacciarti così:
dato che a me Febo Apollo ritoglie Criseide,
la spedirò con la nave mia e con i miei compagni,
ma io mi porto via Briseide dalle belle gote,
venendo in persona alla tenda, lei, il tuo premio, che tu sappia bene
quanto sono più forte di te, e chiunque altro rifugga
di mettersi a pari con me ed eguagliarmisi a fronte (I, 173–187).

La minaccia del ritiro dalla guerra, lanciata da Achille quale rivendicazione orgogliosa del proprio valore, viene distorta dalla retorica male-

37 Così lo scolio bT *ad loc.* Come già aveva fatto Agamennone, anche Achille qui si lascia prendere la mano da una "retorica degli affetti" fatta di iperboli, generalizzazioni e falsità; cfr. *infra* n. 41.

vola di Agamennone, divenendo banale desiderio di fuga: "Fuggi pure, se la voglia ti spinge." Con φεῦγε (v. 173) il re realizza uno σχῆμα ben preciso, che consiste nell'alludere alla vergogna connessa alla fuga per denigrare l'avversario.[38] Va da sé che tale denigrazione ha valore in relazione ad un pubblico, del quale l'oratore cerca di attirarsi la simpatia, sia mettendo in cattiva luce l'avversario, come ora, sia adulando l'assemblea: Agamennone non dice che ci sono altri che *lo serviranno*, ma che altri *gli faranno onore*. Quei guerrieri, che nella retorica di Achille spargono il proprio sangue per l'avidità di due fratelli, sono ora nelle parole del re esercito di valorosi, che preferiscono restare fedeli al capo anziché prendere la via comoda della fuga. Inoltre egli insinua che Achille deve la sua forza straordinaria solo al fatto di essere figlio di una dea, sminuendo di fatto i suoi meriti sul campo di battaglia. Entrambi i contendenti vogliono quindi accattivarsi l'assemblea che li ascolta: le loro parole non sono mai scelte a caso, ma con il preciso obiettivo non solo di offendere l'avversario, ma di ottenere l'appoggio di chi assiste alla lite.[39]

La minaccia di Agamennone di prendersi Briseide non fa altro che alimentare l'ira di Achille, che usa toni violenti e parole oltraggiose. La sua replica si compone di due parti: la prima, più propriamente accusatoria (vv. 225–232), si apre con una forte immagine costruita con la figura retorica dell'antitesi:[40] οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο ("avvinazzato, tu che hai lo sguardo del cane, ma il cuore di un

38 Cfr. Π. ἐσχ. α 80, 27 ss., dove si fanno anche altri esempi di personaggi omerici che utilizzano espressioni connesse alla fuga per fini anche positivi (di incoraggiamento). Non è questa la sede opportuna per elencarli; ci basti osservare con l'autore (80, 29–31) che ὅλως Ὅμηρος πανταχοῦ τὸ τῆς φυγῆς ὄνομα ἐπ' αἰσχροῦ καὶ δειλίας τάττει ("sempre e in ogni luogo Omero associa il termine 'fuga' all'onta e all'ignominia"). Cfr. anche Eustazio 74, 28–30.

39 Cfr. scoli ai vv. relativi, Eustazio 74, 33 ss. e *De Homero* 2, 164, 3. Sulla volontà di Agamennone di accattivarsi l'assemblea cfr. anche Giovanni Tzetzes, *Exeg. in* Il., 36, 28–37, 3 Lolos. Di diverso avviso Stroh 2009:1, secondo il quale né Agamennone né Achille cercherebbero il consenso degli ascoltatori. Nel primo libro dell'*Iliade* "sprechen keine kalkulierende Redner, hier spricht die nackte, irrazionale Wut" (p. 19). Non sarebbe possibile – secondo Stroh – parlare di *peitho* omerica, perché né Agamennone né Achille cercherebbero di convincere l'altro ad agire in un determinato modo. Si assisterebbe ad una mera *verbale Machtprobe*, una semplice lite, quindi, dove avrebbero spazio soltanto gli affetti. Spero che la mia analisi, sostenuta dalle riflessioni critiche degli antichi commentatori, abbia provato il contrario.

40 Cfr. Eustazio 90, 7 ss.

cervo");[41] la seconda parte è una minaccia che prende la forma di un giuramento di vendetta:

ἦ ποτ' Ἀχιλλῆος ποθὴ ἵξεται υἷας Ἀχαιῶν
σύμπαντας· τότε δ' οὔ τι δυνήσεαι ἀχνύμενός περ
χραισμεῖν, εὖτ' ἂν πολλοὶ ὑφ' Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο
θνήσκοντες πίπτωσι· σὺ δ' ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις
χωόμενος ὅ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτεισας.

Certo un giorno verrà rimpianto di Achille ai figli degli Achei,
a tutti quanti; e allora non sarai capace, per quanto ti affligga,
di dare un aiuto, quando molti per mano di Ettore massacratore
cadranno morendo; e tu dentro ti mangerai l'anima,
crucciandoti che al migliore degli Achei negasti un compenso (I, 240–244).

L'oratore Achille non esita ad usare altri espedienti per impressionare il pubblico e colpire il suo avversario; al v. 242, ad esempio, chiama Ettore ἀνδροφόνος, agitando lo spettro della catastrofe che travolgerà l'esercito acheo quando si troverà a dover combattere senza di lui.

Se l'assemblea è restata fino ad ora spettatrice, senza intervenire, adesso che la lite ha raggiunto la sua ἀκμή, si alza a parlare l'eroe che più di tutti può sperare di mettere pace fra i contendenti:

Ὣς φάτο Πηλεΐδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ
χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον, ἕζετο δ' αὐτός·
Ἀτρεΐδης δ' ἐτέρωθεν ἐμήνιε· τοῖσι δὲ Νέστωρ
ἡδυεπὴς ἀνόρουσε, λιγὺς Πυλίων ἀγορητής,
τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή.

Così disse il Pelide e scagliò a terra lo scettro
adorno di borchie d'oro e si mise a sedere;
dall'altro lato infuriava l'Atride, in mezzo a loro Nestore
eloquente si alzò, il dolce parlatore dei Pili,
dalla cui lingua più dolce del miele scorreva la voce (I, 245–249).

41 Sui vv. 225–232 cfr. l'analisi di Koster 1980, 44–45: Achille parlerebbe in preda all'ira e ciò lo porterebbe a stravolgere i fatti, esprimendo affermazioni false, esagerazioni e generalizzazioni. Allo sfogo emotivo segue un'argomentazione apparentemente razionale, nella quale l'eroe cercherebbe di sostenere le accuse con prove, ma proprio in questa parte argomentativa la realtà verrebbe falsificata: se Agamennone non si è fatto vedere *una volta* sul campo di battaglia, ecco che Achille dice che egli non è *mai* lì. Il Pelide generalizza quando dice che è più comodo depredare gli altri del bottino anziché combattere e guadagnarselo in prima persona (cfr. vv. 229–230): un singolo atto di arroganza del re, la sottrazione di Briseide, diviene nello stravolgimento di chi parla vizio per così dire "congenito".

Nestore è definito oratore ἡδυεπής ("dalla voce dolce")[42] e λιγύς ("squillante", "eloquente")[43]. Un discorso dai toni duri e minacciosi non avrebbe avuto altro effetto che esacerbare gli animi dei litiganti, e Nestore sa parlare con tono pacato e conciliante, usando argomenti convincenti, capaci di stemperare l'ira. La sua voce, poi, scorre più dolce del miele:[44] ha un modo di parlare, cioè, scorrevole e regolare, che produce un effetto piacevole su chi lo ascolta.[45] La dolcezza, però, non ha un mero valore estetico, ma è strumento di persuasione: essa si dispiega sia sul piano argomentativo (vedremo che Nestore distribuirà le lodi e le critiche equamente ai due litiganti),[46] sia su quello dell'elocuzione. Lo stile di questo personaggio persegue sia il bello sia l'utile.[47]

E del resto chi altri avrebbe potuto intervenire? Non certo Odisseo, che, pur essendo dopo Nestore l'oratore più eloquente, avrebbe dato l'impressione di voler prendere la parola soltanto per adulare Agamennone, che lo aveva minacciato di sottrargli il bottino,[48] né gli altri eroi-oratori achei, cui manca la saggezza del vecchio Nestore.[49] Quest'ultimo è l'unico autorizzato dalla veneranda età e dal suo stile oratorio ad

42 L'aggettivo è parafrasato dagli scoliasti con ἡδύγλωσσος e προσηνές; per le sue radici indoeuropee cfr. Schmitt 1967, 255.

43 Eustazio 96, 4 glossa così questo aggettivo: τὸ δὲ λιγύς οὐ λόγου ἁπλῶς ἀλλὰ φωνῆς ἐστι ποιότης; quindi cita alcuni passi dell'*Iliade* in cui λιγύς o suoi composti vengono adoperati con significati diversi: λιγύφθογγοι ("dalla limpida voce") sono detti gli araldi a II, 50, λιγυρά ("schioccante") è la frusta di XI, 532, λιγέες i venti "che fischiano" di XIII, 334 e XIV, 17. L'aggettivo, però, associato alla parola ἀγορητής, indica l'"oratore eloquente ed efficace", e riferito a Nestore nell'espressione λιγὺς Πυλίων ἀγορητής ricorre, oltre che nel verso citato, anche ad *Il.* IV, 293, dove l'eroe è presentato nell'atto di dare istruzioni ai suoi compagni di battaglia. Su λιγύς cfr. van Windekens 1956 e Montiglio 2000, 76–77. Sull'importanza degli attributi assegnati ai personaggi omerici, elementi che delineano un *ethos* e preannunciano le azioni future del personaggio, cfr. Dickson 1995, 20 ss.

44 Per immagini affini a questa nella letteratura orientale cfr. West 1997, 229 s.

45 Non vedo il significato ironico che in questa caratterizzazione legge Pucci 1987, 40.

46 Nel distribuire equamente lode e biasimo ad Achille e Agamennone, Nestore assomiglia al perfetto poeta di lode della tradizione indoeuropea; così Martin 1989, 102. Anche in virtù di questo equilibrio il discorso di Nestore è per Heitsch 1992, 107 "ein Meisterstück an rhetorischer Raffinesse".

47 Cfr. *sch.* 248 h(M^1P^{11}) e Eustazio 96, 1.

48 Cfr. Eustazio 95, 46.

49 Cfr. Eustazio 96, 30 ss., che ipotizza che Strabone, nel definire la retorica φρόνησις περὶ λόγων (I, 2, 5), abbia tenuto presente il binomio di eloquenza e saggezza presente in Nestore.

intervenire nella contesa tra Agamennone ed Achille dispensando consigli;[50] la sua è una retorica della conciliazione, che si prefigge di calmare l'ira e di indurre i contendenti ad una μετάγνωσις.[51] Nestore è il prototipo del buon consigliere: la saggezza, la dolcezza della voce, la bontà delle sue intenzioni (non è mosso da interessi personali, ma dalla tensione verso il bene comune[52]), la capacità di adattare il discorso al destinatario, usando tatto,[53] i toni concilianti, le argomentazioni convincenti; tutto questo gli permette di intervenire nel corso della lite. Ma c'è dell'altro: Nestore è il custode dei valori fondanti della comunità achea e della coesione sociale, ed è chiaro che questa funzione non può derivargli soltanto dall'età, né tanto meno dalla sola abilità persuasiva. Egli è stato in gioventù un ottimo combattente e membro di una generazione di eroi del passato, dinanzi ai quali la *virtus* dello stesso Achille impallidisce. È abbastanza vicino ai due litiganti per poter sperare di calmarli, e abbastanza lontano per poterli ammonire senza il rischio di venire zittito.

Ma vediamo quali sono le tecniche persuasive che mette in campo:[54]

50 L'anzianità di Nestore va di pari passo con la sua funzione di consigliere. La superiorità nel consigliare quale caratteristica tipica dei vecchi (ma non loro esclusiva, si pensi al caso del giovane, ma saggio Polidamante; cfr. Ruzé 1997, 65) è un elemento ricorrente nel poema: cfr. III, 108 ss., IV, 320 ss. (qui Nestore stesso spiega che la sua funzione è guidare i Greci βουλῇ καὶ μύθοισι), IX, 53 ss. e XIX, 216 ss. Sul legame topico tra età avanzata e abilità retorica cfr. Dickson 1995, 10 ss., che rinvia ad una tipologia omerica di vecchi eloquenti attestata sia nell'*Iliade* (oltre a Nestore anche Priamo e Fenice), sia nell'*Odissea* (Egizio, Aliterse, Mentore). Cfr. anche Cicerone, *De Senectute* 6, 17: *Non viribus aut velocitate aut celeritate corporum res magnae geruntur, sed consilio auctoritate sententia, quibus non modo non orbari, sed etiam augeri senectus solet*.

51 Cfr. *De Homero* 2, 165, 2.

52 Cfr. il sintagma ἐΰ φρονέων a IX, 95 e il bel saggio di Roisman 2005. Pone l'accento sull'ἐϋφρονείν, la capacità di consigliare per il bene della comunità, anche Dickson 1995. Cfr. infine Vester 1956, 87 e 102.

53 Sul tatto di Nestore cfr. Vester 1956, 41.

54 Latacz 2000, 105 rileva come il Poeta riproduca mimeticamente l'abilità oratoria di Nestore facendogli usare tutta una serie di figure retoriche tra cui la metonimia del v. 254 e i chiasmi. Certamente c'è anche questo, ma ciò che più mi interessa è rilevare le tecniche di persuasione impiegate dall'eroe sul piano soprattutto argomentativo. In generale, poi, va detto con Tsagalis 2001 che un'analisi esclusivamente formale dei discorsi rischia di essere insoddisfacente, perché la nostra conoscenza degli aspetti orali dell'epica arcaica è piuttosto limitata; non sappiamo fino a che punto gli ascoltatori potessero cogliere le sfumature stilistiche che chi legge ha modo di apprezzare. Non sappiamo,

ὦ πόποι, ἦ μέγα πένθος Ἀχαιΐδα γαῖαν ἱκάνει·
ἦ κεν γηθήσαι Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροίατο θυμῷ,
εἰ σφῶϊν τάδε πάντα πυθοίατο μαρναμένοιϊν,
οἳ περὶ μὲν βουλὴν Δαναῶν, περὶ δ' ἐστὲ μάχεσθαι.

Ahinoi, davvero una grande sciagura si abbatte sulla terra achea:
ne godrebbe di certo Priamo ed i figli di Priamo
e gli altri Troiani assai ne gioirebbero in cuor loro,
se sapessero tutto questo di voi, che state a contendere,
di voi che siete i primi dei Danai a consiglio, i primi in battaglia (I, 254–258).

Nestore include abilmente i due antagonisti nella *captatio benevolentiae:* indica infatti sia Achille sia Agamennone come i migliori nel combattimento e nell'assemblea.[55] Così facendo, non solo distribuisce equamente le proprie lodi,[56] dimostrandosi abile mediatore,[57] ma cerca soprattutto di accomunare i due litiganti nella causa comune della guerra contro i Troiani.[58] Litigando, essi non fanno altro che il gioco dei loro avversari.[59] Il suo è inoltre un appello alla responsabilità dei due capi a

inoltre, quanto determinante fosse il ruolo della musica nel processo di recitazione.

55 Barck 1976, 94–95 osserva, però, che nessuno dei due incarna pienamente questo ideale eroico, che sarà espresso anche a IX, 443: Agamennone non ha certo il valore militare di Achille, e quest'ultimo non si distingue particolarmente per le doti oratorie (cfr. XVIII, 105, dove lo stesso Pelide dirà di sé di non essere il migliore nei discorsi).

56 Cfr. Gundert 1974, 63: "Die Mahnung … zeigt, wie genau der Redner nicht nur die Situation begreift, sondern auch wie weiß, wie die Betroffenen zu behandeln sind." Il bilanciamento tra le due parti è evidente – aggiunge Gundert – anche sul piano quantitativo: cinque versi sono rivolti ad Agamennone e cinque ad Achille.

57 Per la scena omerica tipica della mediazione cfr. Dickson 1995, che individua tre elementi ricorrenti: a) l'*ethos* dell'oratore, che per mediare deve possedere prudenza, conoscenza del passato, mirabile memoria e, naturalmente, capacità persuasiva; b) una situazione di crisi che richiede un intervento di mediazione; c) il responso dell'ascoltatore.

58 Rivedo qui quanto ho scritto nel 2005, quando le parole οἳ περὶ μὲν βουλὴν Δαναῶν, περὶ δ' ἐστὲ μάχεσθαι mi erano sembrate una formula convenzionale piuttosto che un elogio pronunciato con lo scopo di persuadere.

59 Il principio della necessità di fare il contrario di ciò che i nemici si augurano avrà una certa fortuna retorica (cfr. tra le altre fonti Aristotele, *Rhet.* 1, 6, 1362b, 33–36 e Plutarco, *De capienda ex inimicis utilitate* 3, 87 E-F). Su questo bene Hillgruber 1994.

comportarsi come il loro ruolo impone. Le lodi, insomma, non sono certo fini a se stesse, bensì tese a convincere i litiganti a fare la pace.[60]

Ma il mezzo con cui più di tutti Nestore cerca di farsi ascoltare dai due contendenti è lo *Jugenderzählung*, il racconto delle gesta compiute in gioventù:

ἀλλὰ πίθεσθ'· ἄμφω δὲ νεωτέρω ἐστὸν ἐμεῖο·
ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ καὶ ἀρείοσιν ἠέ περ ὑμῖν
ἀνδράσιν ὡμίλησα, καὶ οὔ ποτέ μ' οἵ γ' ἀθέριζον.
οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι,
οἷον Πειρίθοόν τε Δρύαντά τε, ποιμένα λαῶν,
Καινέα τ' Ἐξάδιόν τε καὶ ἀντίθεον Πολύφημον,
Θησέα τ' Αἰγεΐδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισι·
κάρτιστοι δὴ κεῖνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν·
κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο,
φηρσὶν ὀρεσκῴοισι, καὶ ἐκπάγλως ἀπόλεσσαν.
καὶ μὲν τοῖσιν ἐγὼ μεθομίλεον ἐκ Πύλου ἐλθών,
τηλόθεν ἐξ ἀπίης γαίης· καλέσαντο γὰρ αὐτοί.
καὶ μαχόμην κατ' ἔμ' αὐτὸν ἐγώ· κείνοισι δ' ἂν οὔ τις
τῶν οἳ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο·
καὶ μέν μευ βουλέων ξύνιεν πείθοντό τε μύθῳ·
ἀλλὰ πίθεσθε καὶ ὔμμες, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον.

Ma datemi retta: di me siete entrambi più giovani;
nel tempo passato, con uomini ancora più valenti di voi
sono vissuto, e mai mi tennero in poco conto.
Mai vidi uomini tali, né vedrò mai,
quali Piritoo e Driante, pastore di popoli,
e Ceneo ed Essadio e Polifemo simile a un dio
e Teseo, figlio di Egeo, simile agli immortali:
i più forti crebbero questi fra gli uomini in terra;
i più forti furono, con i più forti si batterono,
con i mostri abitatori dei monti, e ne fecero strage tremenda.
A loro fui dunque compagno, venuto da Pilo,
terra lontana; furono loro a chiamarmi;
e combattei come meglio potei; ma con loro nessuno,
dei mortali che vivono oggi nel mondo, potrebbe misurarsi.

60 Cfr. *De Homero* 2, 165, 4. Il discorso di Nestore va considerato allora a tutti gli effetti una παραίνησις, e così fu intesa anche nell'antichità (oltre al *De Homero* cfr. scoli, Eustazio, Anonimo Seg., *Ars Rhet*. 14, 6, 10–12 Dilts/Kennedy e Dione di Prusa, *Or.* XL, 57), fatta eccezione però per due autori di *Prolegomena*, Troilo Sofista e Massimo Planude (*Prolegomena* 5 e 7 Rabe, cfr. *Introduzione*), che lo intesero come un discorso encomiastico. Per le ipotesi che spinsero a considerarlo tale, *in primis* proprio i ripetuti elogi ai due contendenti, rinvio al mio contributo del 2005.

> Eppure intendevano i miei consigli e mi prestavano ascolto.
> Ma date retta anche voi, dar retta è la cosa migliore (I, 259–274).

La digressione di Nestore è apparsa al lettore moderno troppo lunga e tutto sommato una scelta infelice da parte del Poeta, che spezzerebbe la tensione emotiva prodotta fin qui dalla narrazione. La lunghezza è stata allora non di rado spiegata come scelta da parte di Omero di riprodurre mimeticamente la loquacità tipica dei vecchi. La letteratura conta non pochi studi volti ad evincere tale caratteristica da questo e dagli altri tre racconti più o meno lunghi pronunciati da Nestore nel corso del poema.[61] Pur non negando in linea di principio l'intenzione caratterizzante del Poeta,[62] che in ogni caso non sarebbe presente in tutti gli interventi di Nestore,[63] mi sembra, piuttosto, che le digressioni trovino la propria giustificazione all'interno di una precisa strategia persuasiva del vecchio saggio.

Il racconto della lotta tra Lapiti e Centauri ha tre obiettivi: uno esortativo, uno apologetico e uno diversivo: a) esortativo, perché con esso l'oratore lancia alle nuove generazioni una sfida: cercare di essere all'altezza degli eroi del passato; b) apologetico, perché mediante esso Nestore giustifica la legittimità del proprio intervento nella presente assemblea: egli può consigliare perché è saggio, e ciò lo ha provato già

61 Cfr. Bowra 1930, Mugler 1980 e Dickson 1995. Quest'ultima si spinge addirittura a suggerire un parallelismo tra il modo di parlare di Nestore e quello delle Sirene dell'*Odissea:* sia l'eroe iliadico sia le Sirene sarebbero rappresentanti di un'oratoria seducente, che porterebbe alla rovina chi li ascolta: come le Sirene incantano con i loro racconti del passato, mandando a morte chi si imbatta in loro, così Nestore sarebbe percepito dagli altri personaggi e dagli ascoltatori del poema come vecchio prolisso che intrappola con le sue memorie chi ha la sfortuna di incappare in lui (i luoghi citati sono *Il.* XI, 644 ss., dove Patroclo declina l'invito del vecchio Nestore a sedersi accanto a lui, e *Od.* XV, 193–214, dove Telemaco prega il compagno Pisistrato di evitare di fermarsi da Nestore per non esserne trattenuto troppo a lungo). Trovo l'interpretazione di Dickson davvero poco convincente. Da parte mia mi limiterei a focalizzare l'attenzione sulla figura di Nestore quale saggio consigliere. Contro la teoria della loquacità senile cfr. Edwards 1987, 5 (Nestore racconta a lungo perché ciò che ha da dire è importante) e Martin 1989, 103 (che però si sofferma sul valore estetico dei racconti di Nestore, lasciando in ombra la tecnica persuasiva dell'eroe).

62 Intento caratterizzante è senz'altro presente nello stile sentenzioso, tipico dei discorsi che i vecchi rivolgono ai giovani; su questo cfr. Lardinois 1997.

63 Cfr. Primavesi 2000, che giustamente ha osservato che soltanto quattro discorsi sui ventidue pronunciati da questo personaggio contengono racconti più o meno lunghi sulle gesta passate (oltre al I libro, nei libri VII, XI e XXIII). Ma cfr. prima di lui Vester 1956, 101.

nel passato,[64] quando eroi valorosi hanno chiesto il suo parere; c) diversivo-distensivo, perché mira ad alleggerire la tensione, differendo lo scontro e dando così il tempo ai due litiganti di tornare in sé per poi poter accettare più volentieri l'ammonimento.[65] Siamo di fronte ad un racconto paradigmatico, una storia, cioè, che deve fornire all'ascoltatore un modello di comportamento.[66] Ma Nestore non vuole tanto mettere in luce la propria virtù militare, quanto il fatto che eroi più valorosi di quelli che combattono a Troia avevano ascoltato i suoi consigli.[67] Il resoconto delle proprie imprese non può essere ridotto a semplice rappresentazione di querula e sentimentale loquacità senile, né tanto meno va considerato un racconto scelto a caso dal Poeta per fini meramente estetici, per rendere, cioè, più piacevole la narrazione;[68] esso serve, piuttosto, a richiamare alla mente di chi ascolta l'immagine di una

64 Cfr. Austin 1966. È stato detto che Nestore, mettendo se stesso al centro dei propri ricordi, sarebbe caratterizzato dal Poeta come sbruffone. Niente di più falso! L'autocelebrazione, se di essa si può parlare, nell'ottica di Nestore è solo funzionale a legittimare il proprio intervento e al fine persuasivo. Bene al riguardo Vester 1956, 74–77.

65 Così già Zahn 1863. Bene Toohey 1994, che osserva che il paradigma smussa una critica altrimenti troppo diretta e dunque inefficace.

66 Nestore realizza proprio ciò che Aristotele, *Rhet.* I, 1357b, 25–36 chiamerà, codificandolo, παράδειγμα. Cfr. Howie 1995 e in generale sui racconti paradigmatici di Nestore Alden 2001, 74–111.

67 Con ὑμῖν del v. 260 Nestore apre un divario tra gli eroi del passato e quelli che combattono a Troia (cfr. Hebel 1970, 8). Non condivido invece l'interpretazione di Gutmann 1977, 315–316, secondo cui l'eroe esprimerebbe nostalgia per il passato per apparire vicino alla nuova generazione ed evitare di risultare un *Aussenseite*r. Già Eustazio 100, 9 ss. ritenne che Nestore non volesse mostrarsi come un uomo del passato, ma come colui che sì ha avuto il privilegio di conoscere quegli eroi e di fornir loro consigli, ma che non ha il loro stesso valore e prestigio. Per avvalorare questa interpretazione Eustazio era costretto però a leggere al v. 260 ἠέπερ ἡμῖν al posto di ἠέπερ ὑμῖν, di modo che la frase di Nestore suonerebbe "con uomini ancora più valenti *di noi* (e non *di voi!*) sono vissuto". Ma mi sembra che si tratti esattamente del contrario. Nestore rivendica sì l'attualità del proprio ruolo, ma allo stesso tempo anche la superiorità degli uomini della sua stessa generazione sui "nuovi" eroi. Cfr. l'analisi di Liňares 1999, che, alla luce della teoria sociolinguistica nota come etnografia della comunicazione, osserva che Nestore riesce ad imporre un'immagine di sé come uomo superiore alla generazione presente.

68 Questo aspetto è stato ben chiarito da Vester 1956, 60 ss., che ha condotto un'analisi linguistica approfondita di questo e degli altri racconti paradigmatici di Nestore, concludendo che nel libro I esso è generale, vale, cioè, non solo per la lite presente ma per l'intero poema.

società eroica unita contro un comune aggressore, immagine che l'eroe implicitamente considera applicabile al presente conflitto tra Achei e Troiani: esso è "aktivierende, mobilisierende Erinnerung"[69]. Anche per questo motivo non stupisce non trovare espresso il desiderio, peraltro presente in altri interventi del vecchio, di tornare ad essere giovane: questa formula è sostituita qui dall'esortazione a lasciarsi persuadere ἀλλὰ πίθεσθε.[70]

Ma di che cosa vuole convincere Nestore? Lo leggiamo subito dopo:

275 μήτε σὺ τόνδ' ἀγαθός περ ἐὼν ἀποαίρεο κούρην,
ἀλλ' ἔα, ὥς οἱ πρῶτα δόσαν γέρας υἷες Ἀχαιῶν·
μήτε σύ, Πηλεΐδη, ἔθελ' ἐριζέμεναι βασιλῆϊ
ἀντιβίην, ἐπεὶ οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς
σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.
280 εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι, θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ,
ἀλλ' ὅ γε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.

275 Tu, per quanto valente, non togliere a lui la ragazza, ma lasciagliela,
una volta che gliel' hanno data in premio i figli degli Achei;
tu, d'altra parte, Pelide, non voler contendere con un re
a prova di forza, poiché non è certo uguale l'onore che spetta
ad un re scettrato, cui Zeus ha concesso prestigio.
280 Se tu sei forte, e dea è la madre che t'ha generato,
costui è più potente, perché su più gente governa (I, 275–281).

È stato detto da più parti che il principale obiettivo di Nestore sia convincere Agamennone a rinunciare al bottino, evitando di defraudare Achille del suo; l'intero racconto, dietro la facciata del tentativo di mediazione, sarebbe rivolto soltanto al re.[71] Dal canto mio preferisco

69 Così Vester 1956, 75. Bene anche Segal 1971, 92 e Falkner 1989, 31.

70 Cfr. Primavesi 2000.

71 Cfr, Segal 1971, 99–100, secondo il quale Nestore non riuscirebbe a trarre conseguenze logiche dalla constatazione dell'usurpazione perpetrata da Agamennone, perché più avanti, ai vv. 277–281, torna a difenderlo. Ma non è questa forse una prova evidente del fatto che Nestore non parteggia per nessuno dei due? Anche Primavesi 2000 pensa che il racconto paradigmatico di Nestore sia rivolto principalmente ad Agamennone, al quale chiede di rinunciare al bottino di guerra (p. 57): "Die paradigmatische Jugenderzählung ist Nestors Überzeugungsmittel zur Überwindung des Widerstands", laddove la resistenza ("Widerstand") sarebbe quella opposta da Agamennone che non rinuncia ad appropriarsi del bottino di Achille. Il racconto è sì mezzo di persuasione, ma per vincere la resistenza di entrambi i litiganti. Sulla mia linea Vester 1956 e Gundert 1974, che mettono bene a fuoco la fine diplomazia di Nestore, il

sottolineare che si tratta di un'*Appellrede*[72] ai due litiganti a fare la pace per il bene della comunità. Mi sembra, infatti, che l'ago della bilancia nel discorso di Nestore non penda a favore di nessuno dei contendenti: a entrambi viene riconosciuta una supremazia, quella politica ad Agamennone, che è il capo della spedizione, il più potente (φέρτερος), e quella militare ad Achille, che è il più forte (κάρτερος);[73] entrambi hanno la loro parte di ragione, ma entrambi commettono il grave errore di pensare di poter fare a meno dell'altro: restano chiusi nel proprio egoismo, dimenticando la causa comune.

La critica analitica di area tedesca ha inoltre considerato incongruente l'intero discorso di Nestore, che ammonisce Achille a non voler contendere con Agamennone, e contemporaneamente esorta quest'ultimo a lasciare Briseide al suo proprietario. Nestore deve giostrarsi tra i due contendenti e riportarli alla ragione, mostrando ad entrambi quanto sconsiderata e dannosa sia la lite che hanno ingaggiato.[74] Nestore quindi è consigliere e allo stesso tempo esortatore; la sua funzione è indurre gli interlocutori a mutare atteggiamento.[75]

È stato anche detto che l'assemblea qui ricoprirebbe un ruolo ornamentale, perché non parteciperebbe attivamente alla soluzione di un conflitto, che resterebbe privato; tutt'al più essa fungerebbe da argine ad una lite verbale che avrebbe potuto degenerare nell'aggressione fisica.[76] Mi sembra, tuttavia, che essa si faccia ben sentire attraverso il più degno rappresentante dei suoi interessi e portavoce dei suoi timori e delle sue speranze, appunto Nestore.

---

quale, ammonendo Achille, rafforza l'autorità di Agamennone e, allo stesso tempo, nel discorso rivolto al re mette in luce la valentia militare di Achille; ma già nell'antichità cfr. *De Homero* 2, 165, 3.

72 Il termine è in Primavesi 2000.

73 Sotto il profilo linguistico Nestore stabilisce un legame tra Achille (κάρτερος) e gli eroi del passato, che chiama per tre volte κάρτιστοι. L'oratore è abile anche al v. 280 nel rovesciare l'accusa che Agamennone aveva mosso ad Achille: la straordinaria forza di quest'ultimo, che il re aveva indicato come un dono immeritato degli dei, nella riformulazione di Nestore diviene attributo costitutivo e per così dire naturale dell'eroe.

74 Per una brillante confutazione degli argomenti che gli analitici, sostenendo l'illogicità di questo e di altri discorsi di Nestore, pensarono di poter utilizzare a sostegno delle proprie ipotesi di *Überdichtung*, cfr. Vester 1956.

75 Cfr. Vester 1956, 85.

76 Cfr. Ruzé 1997; ma non è così! È Atena a trattenere la mano di Achille che già brandisce la spada (cfr. v. 210).

Chiarita la natura paradigmatica e gli scopi persuasivi del racconto-digressione di Nestore, mi chiedo ancora una volta se siano necessari tanti versi. Una risposta convincente la offre l'analisi di Primavesi 2000, che qui di seguito sintetizzo. Nestore deve motivare la superiorità dei Lapiti rispetto alla generazione di eroi che combattono a Troia, e quindi *deve f*are un racconto dettagliato della Centauromachia, esponendola in modo tale da far emergere il proprio ruolo di consigliere in una guerra ancora più impegnativa di quella che si sta combattendo a Troia. Il paradigma serve quindi a convincere gli Achei a dargli retta, e non va considerato un'inutile ridondanza. Primavesi ha individuato in tre dei quattro discorsi paradigmatici di Nestore[77] una struttura comune ripartita in a) proemio, in cui il vecchio fa riferimento ad un'occasione nella quale si è distinto; b) antefatto, che ha portato al verificarsi di quell'occasione, e infine c) racconto dettagliato del modo in cui si è distinto. Proprio la sezione centrale del racconto, che spesso è stata individuata come espressione di inutile e fastidiosa loquacità senile, fornisce le informazioni necessarie a stabilire un parallelismo tra la situazione passata e quella attuale: il discorso di Nestore riceve forza argomentativa proprio dal racconto centrale. L'elemento tipico dei suoi interventi non sta allora né nel lessico, né nel contenuto, che varia a seconda delle circostanze narrative, ma piuttosto nella struttura e nella funzione paradigmatico-esortativa. Anzi il contenuto, dinanzi allo scopo del racconto, passa in secondo piano.[78] Quanto alla struttura, al lettore moderno le singole parti del discorso di Nestore appaiono ordinate secondo un principio associativo piuttosto che logico. La sequenza delle parti, però, non è casuale, bensì permette di ravvisare una certa logica interna funzionale all'obiettivo protrettico dell'oratore. Costui deve prima descrivere i fatti accaduti, e solo in un secondo momento può passare a presentare le cause che ne sono all'origine. Nestore non ciancia a sproposito, come vorrebbe Bethe (1914, 197 s.), ma argomenta.[79]

77 Oltre che nel discorso del I libro, anche in VII, 124 ss. e XI, 656 ss.

78 "Der Stoff tritt hinter dem Zweck zurück … Seine Erzählung ist ein Argument"; così Hebel 1970, 12.

79 Così Hebel 1970, 148–149, che però sembra fare marcia indietro quando precisa che la *Zielstrebigkeit* di Nestore non sarebbe un elemento consapevolmente inserito dal Poeta nel racconto paradigmatico. Piuttosto il Poeta si limiterebbe a rappresentare mimeticamente la reazione naturale di un personaggio che intervenga a mediare tra due contendenti (p. 13). Mi sembra che Hebel neghi che Nestore costruisca intenzionalmente un discorso persuasivo; egli parlerebbe in modo naturale e niente più.

Si può concludere che questo racconto, come gli altri, trova la sua giustificazione più semplice e chiara nelle circostanze in cui Nestore si trova di volta in volta ad intervenire: i suoi discorsi nascono da esigenze *narrative*, piuttosto che dall'intenzione del Poeta di riprodurre la tipica loquacità senile.[80]

Abbiamo visto fin qui che Nestore ha tutte le carte in regola per portare la pace nell'assemblea stravolta. Eppure il suo tentativo di mediazione fallisce. Perché?

Non certo perché in momenti di crisi c'è bisogno di un eroe "completo", che realizzi l'ideale omerico che coniuga capacità di azione e straordinaria eloquenza e Nestore, troppo vecchio per combattere, non soddisferebbe tutti i requisiti.[81] Se il più grande oratore omerico non convince, dobbiamo allora sconfessare l'efficacia delle sue tecniche di persuasione e in generale il potere della parola oratoria nel poema? Certamente no. Sono le esigenze narrative a non consentire che la mediazione abbia successo: ciò che deve emergere non è una presunta incapacità persuasiva dell'oratore, quanto piuttosto da un lato l'accecamento e la tracotanza di Agamennone, che osa disattendere il prezioso monito di un autorevole consigliere, e dall'altro l'isolamento di Achille (isolamento che nella prospettiva del Pelide equivale a rivendicare le ragioni di vittima incompresa).[82] La prova più evidente del fatto che costui consiglia bene si avrà a IX, 115–116, quando Agamennone ammetterà di aver sbagliato a non seguire il consiglio del vecchio. Ma anche senza spingersi a leggere tanto avanti, basta notare che già in questa situazione il re, pur rifiutando la mediazione, ne apprezza il

80 Austin 1966 ha ipotizzato, senza però fornire una dimostrazione convincente, che quanto più urgente è la necessità di persuadere l'interlocutore, quanto più critica è la situazione, tanto più lungo è il discorso paradigmatico di Nestore. L'ipotesi è trattata con scetticismo da Kirk 1990, 251.

81 Così Barck 1976, che considera questo binomio presupposto indispensabile per superare momenti di crisi. I due elementi, se presi singolarmente, sarebbero sempre inefficaci. Ma Nestore è stato un grande guerriero! Non è un uomo comune né tantomeno un uomo da nulla, come Tersite!

82 Bene su questo punto Vester 1956, 41, Segal 1971, 100 e Dickson 1995. Quest'ultima ricorda che la (mancata) persuasione gioca un ruolo importante anche in quei casi in cui il consiglio del mediatore non è accettato. La studiosa constata che ogni qualvolta il consiglio di un mediatore viene accettato, la situazione va per il meglio e, viceversa, quando viene respinto il disastro è ineluttabile. Cfr. anche Howie 1995.

valore: Nestore ha parlato κατὰ μοίραν ("a proposito").[83] La situazione che si è venuta a creare nel I libro è davvero insanabile anche per un oratore avveduto ed esperto come Nestore: Agamennone non può restare a mani vuote; il suo orgoglio e la sua posizione non glielo consentono; la circostanza concreta dell'impossibilità di indennizzare il re senza penalizzare altri guerrieri (il bottino è stato già interamente spartito) è lì sotto gli occhi di tutti, più eloquente di qualsiasi discorso.

L'assemblea si scioglierà dopo altri due interventi dei litiganti, nei quali ancora una volta si ravvisa una strategia retorica avveduta ed efficace: Agamennone critica il pervicace attaccamento di Achille al bottino, che, così facendo, vuole ergersi al di sopra di tutti. Sottolineando la parola "tutti", il re riesce a presentarsi come rappresentante e difensore degli interessi della collettività contro lo spregevole egocentrismo del suo avversario:

> Ma quest'uomo di tutti gli altri vuole stare al di sopra,
> su tutti vuol comandare, su tutti regnare,
> a tutti far cenno, ma ci sarà qualcuno a non piegarsi, io credo (I, 287–289).

Dal canto suo Achille, in un discorso denso di figure retoriche, è abile nel rovesciare l'accusa di codardia mossagli dal re: egli sarebbe un vigliacco se cedesse in tutto e per tutto alla prepotenza del suo avversario. Cederà sì la schiava, ma precisa che a toglierla sono quelle stesse persone che gliel'hanno data come riconoscimento di guerra. Così facendo, l'eroe abilmente allude alla correità di tutto l'esercito, complice con il proprio silenzio dell'usurpazione perpetrata dal re: non solo Agamennone, ma tutti i suoi compagni lo depredano di un bottino legittimamente e meritatamente acquisito.[84] Ciò che la parola lascia presagire, l'atto sanziona: Achille si isola dal resto delle truppe:

> Veramente vigliacco, e uomo da nulla, mi si potrebbe chiamare,
> se ti cedessi in tutto, qualunque cosa tu dica;
> queste cose comandale ad altri, a me invece
> non dare ordini: a te non mi piegherò più, io credo.
> Ma un'altra cosa ti dico, e tu mettila in mente:
> per la ragazza, io non verrò alle mani
> né con te né con altri, poiché me l'ha tolta chi me l'ha data (I, 293–299).

83 Questa formula costituisce un tacito riconoscimento di un sistema di valori e ruoli; Nestore parla in armonia con i valori etici tradizionali, che devono informare anche il presente. Va detto, tuttavia, che questa è la tipica formula di *captatio benevolentiae* usata da chi si prepara a contrastare l'opinione di chi ha appena finito di parlare. Per le altre occorrenze cfr. Latacz 2000, 112.

84 Cfr. Zahn 1863.

Scioltasi l'assemblea, gli eroi tornano alle proprie tende; Agamennone manda due araldi dal Pelide per portargli via Briseide. Achille, allora, ritiratosi in disparte, sulla riva del mare, chiede conforto e aiuto alla madre Teti.[85] Prima di esprimere la richiesta vera e propria di aiuto, il Pelide racconta alla madre i fatti che erano accaduti fino al momento in cui Agamennone gli aveva sottratto ingiustamente il premio (vv. 365–392). Certo Teti non ha bisogno che il figlio le racconti ciò che ella, in quanto dea, già conosce, e lo stesso eroe comincia il suo discorso con una preterizione: οἶσθα· τίη τοι ταῦτα ἰδυίῃ πάντ' ἀγορεύω; ("Lo sai! Perché parlare a te, che tutto conosci?"). Tuttavia l'espediente della ricapitolazione (σχῆμα ἀνακεφαλαιώσεως) degli eventi da un lato si rende necessario per l'ascoltatore,[86] e dall'altro è strumento di persuasione, espediente impiegato dal bravo oratore.[87] La ricapitolazione non è un mezzo narrativo del Poeta fine a se stesso, bensì strumento apologetico per l'oratore, che con essa persegue il chiaro intento di convincere l'interlocutore. Non meraviglia, dunque, che Achille organizzi retoricamente il proprio discorso; lo fa in modo evidente ai vv. 386–388, laddove enfatizza la gravità dell'offesa ricevuta dal re:

> αὐτίκ' ἐγὼ πρῶτος κελόμην θεὸν ἱλάσκεσθαι·
> Ἀτρεΐωνα δ' ἔπειτα χόλος λάβεν, αἶψα δ' ἀναστὰς
> ἠπείλησεν μῦθον, ὁ δὴ τετελεσμένος ἐστί.
>
> Io subito, per primo, esortai a placare il dio;
> ma il figlio di Atreo allora fu preso dall'ira e, alzatosi di scatto,
> proferì una minaccia, che in effetti ora è compiuta.

Notiamo, inoltre, una concatenazione logica precisa e rigorosa degli eventi narrati, che preparano tutti la richiesta finale. Non è un caso, allora, che Achille insista sullo scontro tra Crise e Agamennone: egli è abile a presentarsi come colui che sin dall'inizio aveva intenzioni pie e concilianti, non condivise dall'empio e litigioso Agamennone. L'opposizione è indicata sul piano verbale dal verbo ἱλάσκεσθαι ("placare"),

85 Muellner 1976, 22–23 e Slatkin 1991, 63 osservano che in questa preghiera, atipica perché non si tratta in realtà di un discorso rivolto ad una divinità, bensì della richiesta di un figlio alla madre, quindi di una supplica, mancano tutti i requisiti tipici di questa forma di discorso. Latacz 2000, invece, osserva che ad ogni modo sussistono sei elementi tipici: il gesto, il verbo di supplica, la menzione della divinità, l'apostrofe, la formula conclusiva e la reazione positiva del supplicato.

86 Cfr. Eustazio 120, 16.

87 Cfr. *De Homero* 1, 74.

che riassume le intenzioni del Pelide, e dal termine χόλος ("rancore"), che indica, invece, lo stato d'animo di Agamennone. L'abilità oratoria di Achille sta nel sapersi presentare come l'eroe che ha rispetto degli dei, diversamente dell'Atride, che ha reagito con la violenza alla sua pia proposta di placarli.[88]

Un altro espediente retorico è il motivo del vincolo di sangue che lo lega alla madre: dall'inizio della supplica (v. 352) fino alla fine, al v. 393, quando parlerà di sé in terza persona, dicendo "difendi tuo figlio", Achille parla al cuore della donna. Inoltre – e questa è la parte razionale della sua argomentazione – suggerisce alla madre di ricordare a Zeus i favori resigli, in modo da obbligarlo ad una controprestazione:

> Spesso infatti t'ho udita, nella casa di mio padre,
> vantarti, quando dicevi che al Cronide adunatore di nembi
> tu sola fra gli immortali evitasti un'indegna rovina,
> quando incatenarlo volevano gli altri dei dell'Olimpo (I, 396–399).

A questo punto Achille narra l'episodio nel quale Teti aveva sciolto Zeus dalle catene con cui gli altri dei lo avevano legato, chiamando in soccorso il mostro centimane Briareo (vv. 400–406), ed esorta sua madre a servirsi di quella storia per indurre il dio a darle ascolto:

> τῶν νῦν μιν μνήσασα παρέζεο καὶ λαβὲ γούνων.
>
> Va' ora da lui, ricordandogli questo, abbraccia le sue ginocchia (I, 407).

Se già i filologi alessandrini si erano interrogati sulla veridicità del mito raccontato – la storia di Briareo è un'*inventio ad hoc* oppure recupera un mito tradizionale? –, la questione nel presente lavoro non trova spazio. Occorre piuttosto chiedersi quale funzione ricopra il racconto all'interno del discorso di Achille ed evitare, in questo modo, di estrapolarlo dal contesto in cui si trova. Achille vuole dimostrare che Teti ha tutto il diritto di chiedere l'intervento di Zeus, perché è nella posizione di chi difficilmente si vedrà negare un favore; la dimostrazione serve a convincere la madre ad intercedere per lui, allo scopo di garantirgli la vendetta che gli restituirà l'onore.[89] Che il racconto abbia un fine persuasivo si osserva peraltro anche sul piano formale, se è vero che le

88 Cfr. Eustazio 120, 35 ss.

89 Bene Hebel 1970. Cfr. anche Braswell 1971, che mette in rilievo la capacità del Poeta di innovare una determinata storia per fornire un paradigma a scopo esortativo o consolatorio. Ad ogni modo – osserva Braswell – il principio del *quid pro quo*, che il racconto deve suggerire, è comunque operante sia se si pensi che Omero impieghi un mito già esistente, sia se si ammetta che innovi.

parti della storia che non hanno direttamente a che vedere con Teti sono espresse in proposizioni secondarie.[90]

La dea, tuttavia, non segue alla lettera le istruzioni del figlio, ma formula una supplica diversa:[91]

> Ζεῦ πάτερ, εἴ ποτε δή σε μετ' ἀθανάτοισιν ὄνησα
> ἢ ἔπει ἢ ἔργῳ, τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ.
>
> Zeus padre, se mai a te fra gli immortali ho dato aiuto
> con la parola o con l'azione, esaudiscimi questa preghiera (I, 503–504).

Queste parole sono citate nel Π. ἐσχ. β (118, 27 ss.) come esempio di invocazione caratterizzata da tatto (εὐπρέπεια): la dea, infatti, accenna ai favori (χάριτες) resi a Zeus, ma senza elencarglieli per filo e per segno. Ricordare al supplicato i favori fatti o la fedeltà dimostratagli è considerata una tecnica efficace di persuasione, ma poiché l'interlocutore è Zeus, il supplice dovrà ricorrere ad uno σχῆμα, dovrà cioè alludere senza rinfacciare.[92] Se Achille non aveva risparmiato un certo sarcasmo nei confronti degli Achei, che pregava venissero respinti alle navi, massacrati dai nemici, "così da godersi tutti il loro re" (ἵνα πάντες ἐπαύρωνται βασιλῆος, v. 410), intendendo dire che avrebbero amaramente patito le conseguenze del suo ritiro dalla guerra, Teti, dal canto suo, nel riformulare la supplica a Zeus, omette queste ultime parole del figlio.

90 Cfr. ad es. i vv. 399 e 403.

91 Nonostante che si tratti di una preghiera atipica, perché ha luogo tra due divinità, si ritrovano elementi tipici della preghiera: la menzione della divinità; l'apostrofe; il ricordo delle prestazioni rese in passato al supplicato e, naturalmente, la richiesta. La richiesta di Teti sarebbe supplichevole secondo Crotty 1994, 22 solo per quel che attiene alla gestualità, ma non nel modo di parlare: la dea si trova in una posizione tale da poter negoziare con Zeus.

92 A questo discorso lo Pseudo-Dionigi (Π. ἐσχ. β 118, 30 ss.) accosta i vv. 39–41 dello stesso libro, in cui Crise aveva chiesto aiuto ad Apollo per riottenere la figlia, rilevando tuttavia una lieve differenza: Crise è γυμνότερος, "più scoperto", "più esplicito" rispetto a Teti. Il sacerdote, infatti, elenca per filo e per segno ad Apollo le χάριτες (qui non "favori", ma, meglio, "atti di devozione") rese al dio, mentre Teti era stata più vaga. Il confronto tra la supplica di Teti e la preghiera di Crise proposto dall'autore del Π. ἐσχ. β fu ripreso da Eustazio (36, 1 ss.), secondo il quale la supplica della dea è da considerarsi, data la differente statura dei personaggi coinvolti e la diversa natura della richiesta, una versione amplificata della preghiera di Crise. Gli scoliasti ai vv. 503–504, pur non rinviando a quella preghiera, proprio come lo Pseudo-Dionigi si soffermarono sul tatto mostrato da Teti. Accanto ad una ragione di convenienza oratoria – da parte di Teti – Eustazio 142, 11 ne individua però anche una di convenienza poetica, da parte di Omero, che eviterebbe di ripetersi.

La testimonianza del Π. ἐσχ. β è particolarmente preziosa, perché attribuisce ad Omero la capacità di distinguere la qualità della supplica che Achille suggerisce a Teti da quella che la dea poi rivolge a Zeus, di modo che quest'ultima risulti meglio elaborata e di conseguenza più convincente. Da un lato c'è l'ἄτεχνος ἀπαίτησις ("richiesta sprovvista di tecnica") di Achille, dall'altro quella ἔντεχνος ("fatta ad arte") di Teti.[93] Il poema, insomma, mostra di contemplare la possibilità che un discorso venga riformulato per adattarlo di volta in volta al personaggio cui è rivolto.[94]

Un altro espediente persuasivo si rileva nell'uso di μοι al v. 505, che, sostituendo il comune pronome possessivo o l'aggettivo φίλος, regolarmente usato in Omero come possessivo, finisce con il connotare con forza il legame affettivo tra il supplice reale (Teti) e il supplice implicato (Achille). Se continuiamo a leggere la supplica, ci accorgiamo che sottolineare questo legame di sangue costituisce una tecnica di persuasione:

505 τίμησόν μοι υἱόν, ὃς ὠκυμορώτατος ἄλλων
ἔπλετ'· ἀτάρ μιν νῦν γε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
ἠτίμησεν· ἑλὼν γὰρ ἔχει γέρας, αὐτὸς ἀπούρας.
ἀλλὰ σύ πέρ μιν τεῖσον, Ὀλύμπιε μητίετα Ζεῦ·
τόφρα δ' ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος, ὄφρ' ἂν Ἀχαιοὶ
510 υἱὸν ἐμὸν τείσωσιν ὀφέλλωσίν τέ ἑ τιμῇ.

505 Procura onore a mio figlio, che a più breve vita fra tutti
è nato; ed ora per giunta il sovrano di popoli Agamennone
l'ha disonorato; s'è preso e si tiene il suo premio, facendolo suo!
Ma tu dàgli un compenso, Zeus Olimpio ricco di senno:

93 Cfr. 118, 9–13. : … καὶ αἱ τῶν χαρίτων ἀπαιτήσεις οὐκ ἄνευ τοῦ ἐσχηματίσθαι γίνονται. οἱ γὰρ αἰτοῦντες τὰς χάριτας παρὰ τῶν εὖ πεπονθότων ἐν καιρῷ φυλαττόμενοι τὸ ὀνειδίζειν εὐπρεπῶς ἀπαιτοῦσι. καὶ δείκνυσιν ἡμῖν ὁ ποιητής, τίς μὲν ἂν ἦν ἀτέχνου ἀπαιτήσεως τρόπος, τίς δὲ ἐντέχνου ("… anche le richieste di essere contraccambiati non esistono se non in forma figurata. Coloro infatti che chiedono favori a chi hanno beneficato, al momento opportuno, guardandosi dal rinfacciare, avanzano la propria richiesta con tatto. E il Poeta ci mostra come potrebbe essere formulata una richiesta sprovvista di tecnica e come invece una fatta ad arte").

94 Per questo principio, che Cole 1991 esclude nei poemi omerici, cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1124b15. In *Iliade* XXIV avremo un processo simile, che solo apparentemente procede nella direzione opposta: Ermes suggerirà a Priamo come supplicare Achille, e Priamo rielaborerà, alla luce delle circostanze, la supplica all'eroe. Anche se qui il messaggio procede da un dio a un eroe (Ermes-Priamo-Achille), l'ultimo anello della catena, Achille, si trova, proprio come Zeus nel libro I, in una posizione di potere.

concedi vittoria ai Troiani, fino al giorno in cui gli Achei
510 ripaghino il figlio mio e lo esaltino di gloria (I, 505–510).

Al v. 505 Teti cerca di suscitare pietà nel suo ascoltatore e di dare forza al proprio appello, accennando al fatto che Achille, che non chiama per nome, ma "mio figlio", è destinato a vita breve.[95] In tal modo, infatti, suggerisce velatamente che al dolore di madre di sapere che il figlio è destinato ad una morte prematura, se ne aggiunge un altro, non meno insopportabile: la consapevolezza che neanche la gloria, che il figlio ha eroicamente preferito ad una lunga vita, neanche quella gli è concessa.[96] Ed è proprio la τιμή il nucleo semantico dell'appello della dea: il verbo ἀτιμέω ricorre ai vv. 505 e 507, e in quest'ultimo caso la voce ἠτίμησην si trova per giunta a inizio verso a rimarcare l'affronto subito da Achille.

Alla supplica della dea segue in un primo momento il silenzio di Zeus, che riflette sul da farsi;[97] poi la dea riprende a parlare, ma qualcosa ora avviene nella sua strategia persuasiva: dalla logica della reciprocità Teti passa alla retorica dell'onore:

νημερτὲς μὲν δή μοι ὑπόσχεο καὶ κατάνευσον,
515 ἢ ἀπόειπ', ἐπεὶ οὔ τοι ἔπι δέος, ὄφρ' ἐῢ εἰδέω
ὅσσον ἐγὼ μετὰ πᾶσιν ἀτιμοτάτη θεός εἰμι.

Senza lasciarmi nel dubbio, prometti e acconsenti
515 oppure rifiuta, ché certo non hai da temere, perché io sappia bene
fino a che punto fra tutti sono la dea più spregiata (I, 514–516).

Il tema della τιμή, fino a questo momento applicato ad Achille, è utilizzato ora in riferimento alla stessa dea, che verrà inevitabilmente offesa da un rifiuto di Zeus, divenendo "un secondo Achille".[98] È chiaro che il dio non ha nulla da temere se dovrà risolversi per un rifiuto della richiesta della supplice, ma quell'ἀτιμοτάτη in *enjambement* serve proprio a dissuadere Zeus da un rifiuto che renderà lei, Teti, *la più spregiata* tra le

95 Cfr. *sch.* 505b. b(BCE^{3}E^4) T.

96 Cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 505. Non mi convincono le osservazioni di Tsagalis 2001 sulla presunta inverosimiglianza del discorso di Teti: una madre non si spenderebbe in una supplica che causa la morte prematura del figlio. Ma è evidente che qui Teti agisce per salvare l'onore del figlio e quindi in tutto e per tutto per il suo bene!

97 Cfr. vv. 511–512. Con lo scoliaste al v. 511 sono persuaso che il silenzio sia da intendersi quale espressione della riflessione di Zeus, del suo imbarazzo dinanzi ad una scelta difficile, e non come segno di un presunto fallimento retorico di Teti (come implica invece Tsagalis 2001).

98 Cfr. Tsagalis 2001, 25.

dee. Quest'ultima non dice che Zeus, rifiutando la sua richiesta, rischia di essere ingrato, ma che *lei* apparirà disonorata. Quanta abilità nello spostare la prospettiva dal supplicato, che *può* offendere, alla supplice, che *non deve* essere offesa![99]

Concludo l'analisi delle orazioni persuasive del primo libro con il discorso che Efesto rivolge ad Era, intervenendo nella lite che quest'ultima ingaggia con Zeus. Efesto consiglia di calmare con la parola l'ira del padre degli dei provocata dai (fondati) sospetti della sua sposa di un suo accordo con Teti (vv. 582–583):

> ἀλλὰ σὺ τόν γ' ἐπέεσσι καθάπτεσθαι μαλακοῖσιν·
> αὐτίκ' ἔπειθ' ἵλαος Ὀλύμπιος ἔσσεται ἡμῖν.
>
> Ma tu rivolgiti a lui con parole arrendevoli;
> immediatamente l'Olimpio sarà con noi benevolo.

La parola è qui strumento dell'adulazione che Era dovrà esercitare nei confronti del suo sposo.[100] La scena dell'intervento di Efesto fa da contrappeso ironico al discorso pacificatore di Nestore: anche qui si cerca di comporre una lite mediante una storia paradigmatica. Efesto, infatti, esorta la madre a cedere di fonte a Zeus per evitare di finire malmenata, come accadde a lui, quando in passato aveva cercato di difenderla e ne era stato punito da Zeus, che l'aveva precipitato giù dall'Olimpo. Si noti che qui la storia esprime l'esatto contrario del principio del *do ut des*, che abbiamo visto operante nelle preghiere: Efesto, infatti, non può aiutare Era adesso, come non è stato in grado di aiutarla nella passata occasione.[101] A differenza, poi, del racconto paradigmatico di Nestore, non solo Efesto non può vantare imprese eroiche, ma per giunta, anche dal punto di vista strutturale, l'episodio non può che essere raccontato diversamente. Esso, infatti, non viene ripetuto alla

99 Cfr. *sch.* b(BCE^3) *ad* 516.

100 Cfr. gli scoli bT ai vv. 580–583. Alla luce di questa considerazione, la traduzione di Cerri "arrendevole" dell'aggettivo μαλακός al v. 582 non corrisponde perfettamente all'interpretazione dei commentatori antichi; infatti μαλακός nel contesto in cui viene adoperato avrebbe una doppia accezione che l'aggettivo italiano "arrendevole" non possiede. Se leggiamo Eustazio (155, 31): μαλακοὶ δὲ λόγοι οἱ κολακευτικοὶ καὶ ψυχὴν σκληρὰν μαλάσσοντες καὶ, ὡς εἰπεῖν, μαλακοποιοί, comprendiamo che le parole di Efesto sono parole "dolci, che addolciscono", con un significato sia passivo (μαλακός) sia attivo (μαλακοποιός), mentre "arrendevole" ha soltanto significato passivo ["che non resiste e cede facilmente" (*Vocabolario della lingua italiana* Zingarelli 2009)].

101 Bene Braswell 1971.

fine del discorso; non segue lo schema della *Ringkomposition*, e ciò avviene per una ragione di natura tattico-psicologica: la lezione contenuta nella storia esemplare è la nozione della superiorità di Zeus. Se essa fosse riaffermata, irriterebbe Era, mettendo a rischio l'obiettivo stesso della riappacificazione. Anzi il finale del discorso di Efesto *deve* essere divertente, *deve* presentare un elemento comico: solo così il dio potrà dissuadere Era dal voler contendere con Zeus, e allo stesso tempo alleggerire la tensione. Il perno intorno al quale ruota la storia allora non è la potenza terrifica del padre degli dei, bensì la debolezza di chi racconta. Perché il monito sia efficace, esso deve essere smussato mediante un finale divertente: Efesto ha fatto una caduta portentosa ed è stato raccattato dai Sinti, ed ora, improbabile Ganimede, si aggira storto e zoppicante tra gli deì a riempire le coppe e a suscitare il riso generale.[102]

Conclusioni

Dal libro I emerge chiaramente una cultura del discorso.[103] Sia esso preghiera o supplica, come nei casi di Crise e Teti, sia intervento di mediazione (Nestore), sia ancora accusa e difesa in assemblea (come nella lite tra Achille e Agamennone), esso è innanzitutto discorso persuasivo. La persuasione è elemento centrale in questo libro,[104] come nell'intera trama dell'*Iliade*.[105] Nel libro I la storia mostra che cosa accade quando i tentativi di persuasione falliscono: nel campo acheo si scatena una lite insanabile che determinerà gli eventi successivi. Nell'assemblea gli eroi mostrano di possedere talento oratorio e di sapere come suscitare determinate reazioni ed emozioni nel pubblico che li ascolta; fanno appello tanto ai sentimenti quanto alla ragione degli ascoltatori, e i loro discorsi sono attentamente strutturati per convincere. Una ricapitola-

102 A creare un clima di distensione non è soltanto il discorso, ma anche l'azione, sia prima del discorso stesso, quando Efesto aveva porto alla madre una coppa (vv. 584–585), sia dopo di esso, quando si aggira claudicante a riempire le altre coppe.

103 Cfr. Gundert 1974, 66.

104 Basti pensare che l'espressione pronunciata da Agamennone al v. 289 ἅ τιν' οὐ πείσεσθαι ὀΐω ("ci sarà qualcuno a non piegarsi, io credo") ricorre con lievissime variazioni al v. 296 in bocca ad Achille e poi al v. 427, dove è invece Teti a parlare (cfr. Eustazio 129, 25 ss.).

105 "In a way, the *Iliad* is a meditation on persuasion, or, better, on the relationship between force and persuasion"; così Clark 2002, 100.

zione, seppure schematica, del procedere argomentativo di Nestore ai vv. 254–284 può darci il senso di questa strutturazione:

a) vv. 254–258: *exordium*;
b) vv. 259–261: *prothesis*: uomini ben più valorosi degli Achei che combattono a Troia pure stavano ad ascoltare i consigli di Nestore;
c) vv. 261–271: paradigma, ovvero πίστις, prova di quanto Nestore ha appena affermato;
d) vv. 271–274: ripetizione della *prothesis* dei vv. 271–274;
e) vv. 275–284: epilogo.

È chiaro che i discorsi omerici non sono modellati sulla base di schemi retorici definiti in forma di trattato, ma è altrettanto evidente che essi sono consapevolmente strutturati, dato che permette di individuare una continuità tra la pratica retorica omerica e quella successiva.[106] Tutto ciò non ha conseguenze soltanto per la storia della retorica, perché mostra che prima della codificazione di regole queste erano già pienamente operanti, ma anche per la storia della mentalità e della politica antiche. L'assemblea è un alternarsi di *Reden* e *Gegenreden* (quattro per Agamennone e sei per Achille). In Omero il discorso e chi lo pronuncia sembrano già ancorati in uno spazio pubblico e, seppure in forma rudimentale, istituzionalizzato. L'assemblea non esaurisce, insomma, la propria funzione nel portare avanti la trama, in un mero fine narrativo, ma è una finestra sulla società arcaica. Queste considerazioni sono state fatte prima di me da Hölkeskamp 2000, che però ha dichiarato di non essere interessato a capire se nei poemi omerici siano conosciute e applicate le regole formali successivamente codificate dalla retorica, bensì di voler studiare il discorso quale mezzo di comunicazione politica. Eppure proprio l'individuazione delle complesse e raffinate tecniche persuasive che abbiamo visto nei discorsi di questo libro, proprio il dato che lo studioso tedesco non intende approfondire, permette di riconoscere un dibattito retorico e politico *ante litteram*.[107] Nei discorsi del I

106 Cfr. Toohey 1994.

107 La mia conclusione è molto diversa, direi quasi antitetica, a quella di Ruzé 1997, che pure riconosce ai personaggi omerici doti persuasive. Secondo la studiosa francese (pp. 22 ss.) il dibattito quale emerge nel I libro dell'*Iliade* sarebbe lontano dalla pratica moderna, perché non si svilupperebbe per discorsi contrapposti, bensì per interventi paralleli, dove i contendenti sarebbero impegnati soltanto ad affermare le proprie idee, senza curarsi di demolire quelle dell'avversario. Il motivo per cui l'assemblea viene convocata, la peste nel campo acheo, cede il posto ad un nuovo argomento causa di conflitto, che

libro c'è allora la splendida capacità etopoietica del Poeta, la caratterizzazione dei personaggi,[108] la rappresentazione del dibattito (pre)politico, la miccia che innesca il *plot*, ma vi è anche una prova ineludibile del grado di complessità che l'*arte* della persuasione, prima ancora di essere *téchne*, ha già raggiunto.

avrebbe legami molto deboli con il motivo originario ovvero con la pretesa di Agamennone di sottrarre il premio ad Achille. Il re, poi, sordo ad ogni compromesso, non risponderebbe direttamente alle obiezioni mossegli da Achille. Inoltre – argomenta Ruzé – gli argomenti che trionfano sarebbero quelli che non si prestano ad essere messi in discussione: presagi, minacce, il principio di autorità, tutti argomenti che possono essere addotti senza fare riferimento a quelli degli avversari. Si verificherebbero, pertanto, una serie di monologhi, piuttosto che un dibattito. La mia analisi dovrebbe aver dimostrato, al contrario, la coerenza dei discorsi, che si intrecciano tra loro riproducendo un movimento tutt'altro che parallelo, bensì articolato, fatto di richiami reciproci alle argomentazioni dell'avversario. Che poi ognuno sia fermo sulle proprie posizioni è normale in una lite, ma il dibattito, se anche non pacifico, c'è, come pure lo sforzo di arrivare ad una decisione, se pensiamo alla mediazione di Nestore (e, prima della lite, al v. 54, alla convocazione stessa dell'assemblea da parte di Achille, chiaro esempio di εὐβουλία; cfr. su questo punto Kennedy 1980).

108 Martin 1989 e più recentemente Tsagalis 2001 osservano che i discorsi degli eroi omerici sono qualitativamente differenti dal racconto, in quanto sono "mimetici", vale a dire che tendono a riflettere la conoscenza del Poeta di come i suoi contemporanei esprimessero idee e sentimenti.

Capitolo 2
Il libro II: la Prova di Agamennone

1. La Prova: una strategia retorica vincente*

All'inizio del secondo libro dell'*Iliade* Zeus invia ad Agamennone il Sogno ingannatore, che gli ordina di armare gli Achei per un nuovo e decisivo attacco ai Troiani. Dopo nove anni di duri e infruttuosi combattimenti, gli Achei troveranno finalmente la vittoria. In verità Zeus, venendo incontro alle preghiere di Teti, ha appena escogitato il modo di far rimpiangere ai Greci l'assenza di Achille, che Agamennone ha oltraggiato. Lo scontro con i Troiani, infatti, non si risolverà nella vittoria tanto agognata, bensì porterà a nuove, pesanti perdite nel campo acheo. Ai vv. 56–75 Agamennone racconta al consiglio degli anziani il sogno apparsogli ed espone loro un piano, che consiste sì nell'armare i suoi uomini, ma solo dopo averne saggiato l'umore esortandoli a fare ritorno in patria. Sarà compito poi degli altri capi dissuadere i soldati dalla fuga:

ἀλλ' ἄγετ', αἴ κέν πως θωρήξομεν υἷας Ἀχαιῶν·
πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι, ἣ θέμις ἐστί,
καὶ φεύγειν σὺν νηυσὶ πολυκλήϊσι κελεύσω·
ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος ἐρητύειν ἐπέεσσιν.

Ma su, vediamo di armare i figli degli Achei:
prima io, come è giusto, li metterò alla prova con le mie parole
e li esorterò a fuggire con le navi dai molti banchi:
ma voi, ognuno per parte sua, con i vostri discorsi invitateli a restare
(*Il.* II, 72–75).

Il discorso di Agamennone scatena la fuga precipitosa alle navi dei soldati, che saranno poi trattenuti da Odisseo. In seguito, dopo il celebre episodio di Tersite, Nestore prenderà la parola per proporre una riorganizzazione dell'esercito.

---

* Questo paragrafo riprende in forma più ampia, approfondendole, le riflessioni che ho pubblicato nel *Rheinisches Museum für Philologie* (Dentice di Accadia 2010:1).

Il secondo libro del poema è stato oggetto di un intenso lavoro esegetico nel corso del '900 soprattutto da parte della critica analitica e neoanalitica di area tedesca, che sollevò dubbi sull'autenticità di alcuni passi, formulando l'ipotesi di una *Überdichtung*, una presenza, cioè, di più strati compositivi. Talora essa ipotizzò anche i modelli letterari da cui deriverebbero alcune parti non coerenti con le altre. In questa sede non intendo discutere le numerose presunte aporie interpretative individuate dalla critica moderna. Mi limito ad accennare soltanto in nota ad alcune obiezioni che riguardano strettamente la cosiddetta "Prova" di Agamennone (vv. 110–141) e che sono state già brillantemente respinte da Katzung 1959.[1] Mi interessa, invece, analizzare alcuni elementi relativi all'esito della Prova, generalmente ritenuta fallimentare, per dimostrare

1 Questi i principali argomenti addotti per dimostrare che la Prova sarebbe stata inserita successivamente rispetto alla prima parte del libro da un altro poeta, meno elegante rispetto al primo:
   a) La Prova, raccontata subito dopo il Sogno, spezzerebbe la linearità del racconto. Dopo il Sogno, ci si aspetterebbe che Agamennone inciti i soldati a combattere, svelando loro la promessa di vittoria fattagli da Zeus, e non che pronunci un discorso di prova, rischiando di far fuggire i soldati alle navi, come del resto poi avviene (von der Mühll 1946; Mazon 1948).
   b) Né Agamennone, né Odisseo e nemmeno Nestore fanno mai riferimento al Sogno (Wilamowitz 1920; von der Mühll 1946; Mazon 1948).
   c) Nel corso del libro, dopo i vv. 72–75, non si fa più menzione della Prova (Lämmli 1948).
   d) Agamennone saprebbe già che la Prova fallirà e che i soldati fuggiranno alle navi (von der Mühll 1946).
   e) Il fatto che il discorso di Agamennone sia caratterizzato dalla continua alternanza tra motivi a sostegno del ritiro e della lotta. Tale alternanza sarebbe il riflesso di due strati compositivi diversi: gli argomenti a favore del ritiro sarebbero posteriori perché coerenti con la Prova, che si suppone successiva, mentre quelli a favore della discesa in campo, essendo coerenti con il Sogno inviato da Zeus, farebbero parte dello strato originario del racconto. Il discorso di Agamennone sarebbe stato in origine una parenesi di guerra e solo in un secondo momento, a seguito di una *Überdichtung*, sarebbe divenuto una perorazione della fuga (von der Mühll 1946).
   f) La Prova sarebbe stata inserita in un secondo momento rispetto al nucleo originario della vicenda per evitare che l'ammutinamento dei soldati gettasse discredito su Agamennone. Pertanto il secondo poeta avrebbe reso la fuga una conseguenza calcolata e voluta dal re. Allo stesso modo anche l'incarico dato ai capi di convincere l'esercito a restare preserverebbe Agamennone dall'ulteriore smacco che gli deriverebbe qualora i capi non riuscissero a trattenere l'esercito (Lämmli 1948).

2 Ueding 2005, 699: "Zum Ideal des homerischen Helden gehört es, dass er nicht nur überragender Kämpfer, sondern auch wirkungsvoller Redner ist (Homer,

al contrario che quello di Agamennone può essere considerato a tutti gli effetti un discorso che realizza le intenzioni di chi lo pronuncia. Intendo, insomma, contestare una tendenza interpretativa diffusa non solo negli studi omerici ma anche in quelli di retorica antica, così come sembra testimoniare la spiegazione della voce *Rede* ("discorso") fornita nell'*Historisches Wörterbuch der Rhetorik* edito da Ueding (2005). Qui si nega all'Agamennone del libro II dell'*Iliade* la capacità di persuadere mediante la parola, che invece si riconosce pienamente ad altri personaggi del poema.[2] Per questo scopo mi servirò di alcuni commenti antichi alla Prova: il Περὶ μεθόδου δεινότητος ascritto ad Ermogene, il *De Homero* pseudoplutarcheo, i due trattati *Sui discorsi figurati* (Περὶ ἐσχηματισμένων α e β) attribuiti a Dionigi di Alicarnasso, gli scoli all'*Iliade* e il commento di Eustazio. Dedicherò particolare attenzione all'interpretazione offerta dagli scritti pseudodionisiani. Essa, infatti, fa luce su alcuni aspetti del discorso e della strategia di Agamennone che già nell'antichità risultavano controversi. Ritengo, inoltre, che questi trattati non siano stati presi sufficientemente in considerazione dagli studiosi che si sono occupati della Prova.[3]

Ilias IX 443). An einigen Helden wie Nestor (ebd. I, 248 f.) oder Odysseus (ebd. III, 205–224) wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sie diesem Ideal entsprechen, doch auch das Scheitern rednerischer Mittel wird geschildert, besonders deutlich in der misslungenen Motivationsrede Agamemnons in der Heeresversammlung (ebd. II, 109–141)."

3 Già Volkmann nel 1885 lamentava lo scarso impiego dei Π. ἐσχ. per l'interpretazione della Prova (p. 117): "Er [Lo Pseudo-Dionigi] macht hierüber … allerlei geistreiche Bemerkungen im einzelnen, die von den neueren Interpreten Homers noch nicht in ihrem vollen Umfange gewürdigt sind." Tuttavia neanche Volkmann traduceva i passi pseudodionisiani di commento alla Prova. Un riferimento all'analisi sviluppata nel Π. ἐσχ. α si trova in Kullmann 1955 e in Ebert 1969 (che però considerava la Prova un insuccesso). Bisogna aspettare però il 2001 per leggere con Russell una traduzione inglese del passo del Π. ἐσχ. α sulla Prova (78, 19–82, 6) e di alcune righe del secondo trattato (90, 21–30). Nel 2003 Chiron ha tradotto in francese il passo di α, nell'ambito però non di un saggio specifico sull'episodio iliadico, bensì di un lavoro sul discorso figurato. Da parte mia intendo presentare e commentare l'analisi completa dello Pseudo-Dionigi sulla Prova, traducendo anche il passo relativo del trattato β (88, 10–90, 11), che integra α con considerazioni a mio avviso importanti. Sia menzionata qui la traduzione integrale dei due trattati, mai pubblicata, ma realizzata in forma di *desktop-publishing* (videoimpaginazione) da George Kennedy (Kennedy 2000). Di recente pubblicazione la mia traduzione italiana con commento [(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (trad.) Dentice di Accadia].

Tralascio qualche interpretazione moderna evidentemente fantasiosa, che non ha avuto seguito negli studi omerici[4], e riferisco, invece, le osservazioni sull'apparente fallimento della Prova che sembrano aver avuto maggiore fortuna:

a) La fuga dell'esercito dimostrerebbe che lo scoramento dei soldati è stato largamente sottovalutato da Agamennone, che non avrebbe previsto una reazione così eccessiva. Il discorso di Prova si rivelerebbe dannoso per chi lo ha pronunciato (Wilamowitz 1920; von der Mühll 1946; Mazon 1948; Katzung 1959;[5] Bergold 1977; Heubeck 1984[2] (1981[1]);[6] Seibel 1994; Latacz 2003).
b) Il consiglio dei capi resterebbe senza effetto, dal momento che ci sarà bisogno dell'intervento di Atena e Era per trattenere l'esercito (Mazon 1948; Olshausen 1983; Schmidt 2002:1; Latacz 2003).
c) Il passaggio di scettro ad Odisseo sarebbe il segno dell'incapacità di Agamennone di prendere le redini di una situazione che gli è sfuggita di mano (Vester 1956, Katzung 1959, Reinhardt 1961; Bergold 1977).

Cercherò di dimostrare che la Prova è assolutamente necessaria, e che la fuga dell'esercito è una reazione sapientemente cercata da Agamennone (punto a). Dopodiché sarà agevole confutare le altre due osservazioni sopra riportate.

Va detto che prima di me il successo della Prova è stato rilevato già da Kullmann 1955, il quale, però, si richiamava alle testimonianze del solo Π. ἐσχ. α e del Π. μεθ. δειν. pseudoermogeniano. In queste fonti

4 Si pensi ad es. all'interpretazione di Whitman 1958, il quale ritiene che Agamennone attraverso la Prova voglia verificare l'attendibilità del Sogno inviato da Zeus, procurandosi un presagio. La fuga dei soldati rappresenterebbe un presagio negativo. Anche secondo von der Mühll 1946 e Katzung 1959 la Prova sarebbe indice del fatto che il re non crede alla promessa di Zeus.

5 Katzung distingue tra un'azione verbale di contenimento da parte di Odisseo e un'azione fisica. Agamennone avrebbe previsto soltanto la prima, come dimostrerebbe il monito "voi ognuno per parte sua, con i vostri discorsi invitateli a restare" (v. 75). In tal modo Katzung esclude il merito di Agamennone nella *Massenumstimmung*, considerando soltanto Odisseo un maestro nell'arte della persuasione (lo studioso parla di "fallimento psicagogico" per Agamennone e di "capolavoro psicagogico" per Odisseo). Dal canto mio ritengo troppo sottile la distinzione tra persuasione verbale e persuasione fisica; le parole hanno una funzione performativa, agiscono concretamente (cfr. vv. 164 e 180).

6 Heubeck ritiene che la Prova dimostri quanto Agamennone sia vittima della propria alterigia, rivelando la "Disproportion zwischen dem hohen Amt und seiner Befähigung zu diesem Amt" (p. 82).

viene spiegata l'architettura del discorso di Agamennone, ma non le motivazioni che ne sono alla base. Come si vedrà, la mia analisi, prendendo in considerazione anche le altre fonti antiche menzionate, *in primis* l'articolata spiegazione che della Prova si legge nel Π. ἐσχ. β, metterà in luce quelle motivazioni, che mi sembra non siano state colte dallo studioso tedesco, e dimostrerà perché la Prova era l'unica mossa che Agamennone potesse fare nella situazione in cui si trovava l'esercito acheo.

Innanzitutto va detto che già nell'antichità c'era chi considerava la fuga alle navi il segno tangibile del fallimento della Prova. Ad esempio nello scolio b (BCE^{3}E^4) T al v. 75 si legge: "(Agamennone) non pensava infatti che quelli si sarebbero precipitati in fuga con tanta foga" (οὐ γὰρ ᾤετο τοσοῦτον ταχέως ἀναπτερωθῆναι πρὸς φυγὴν αὐτούς). Ma la testimonianza più preziosa, seppure indiretta, di una tale interpretazione, è fornita dall'autore (o dagli autori) dei trattati *Sui discorsi figurati I* e *II* (Περὶ ἐσχηματισμένων α e β). La peculiarità di questi scritti – lo dicevo nell'*Introduzione* – sta nel fatto che numerosi σχήματα ("figure") sono analizzati sulla base di passi letterari, tratti dalle opere degli oratori, da quelle degli storici e soprattutto dall'*Iliade*. Tra i passi dell'*Iliade* la Prova è impiegata sia nel primo sia nel secondo trattato per esemplificare quella figura che consiste nel "dire alcune cose argomentando a sostegno di cose opposte" (τρίτον σχῆμά ἐστι τὸ οἷς λέγει τὰ ἐναντία πραχθῆναι πραγματευόμενον).[7] In particolare è nel secondo trattato che l'autore dichiara espressamente che, interpretando come un discorso figurato la Prova di Agamennone, confuterà l'opinione di quei critici (che però non nomina), i quali consideravano la fuga dell'esercito segno dell'insuccesso del re.[8] Per realizzare questa figura, l'oratore [Agamennone] si serve di un metodo che è allo stesso tempo il più complesso e il più curioso tra tutti quelli utilizzati per gli altri σχήματα. Egli dovrà fare esattamente il contrario di ciò che farebbe in un discorso semplice e diretto, dove ciò che si dice coincide con ciò che si vuole. Dovrà infatti usare argomenti facilmente confutabili (εὐδιάλυτα) e ribaltabili (στρεφόμενα), che si possono interpretare in vari modi e che l'avversario può perciò facilmente volgere (στρέφειν) per il proprio tornaconto. Solo in questo modo prevarrà il contrario di ciò che ha finto di sostenere con deboli argomentazioni.[9] Il metodo è però rischioso: se l'oratore viene

7 54, 19–20.
8 Cfr. 88, 35 ss.
9 Cfr. 54, 32–56, 12.

scoperto, c'è infatti il pericolo che l'interlocutore finga di convincersi proprio di ciò che l'oratore dà a intendere di volere, ma che in realtà mira a scongiurare.[10]

Quali sono allora gli argomenti deboli usati da Agamennone? Quali gli appigli che egli volutamente fornisce a chi dovrà contraddirlo? Eccoli:[11] innanzitutto la promessa di Zeus, ricordata ai vv. 111–113:

> Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ,
> σχέθλιος, ὃς πρὶν μέν μοι ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν
> Ἴλιον ἐκπέρσαντ' εὐτείχεον ἀπονεέσθαι.
>
> Zeus, il figlio di Crono, mi ha inchiodato a dura sventura
> spietato, che prima promise e mi diede consenso
> che, distrutta Troia dalle mura possenti, avrei fatto ritorno.

Come si può dubitare, infatti, che Zeus non mantenga la promessa di far trionfare i Greci?[12]

Un altro argomento che presta il fianco alla contraddizione è che sia inevitabile per gli Achei tornarsene a casa senza gloria:

---

10 Cfr. 56, 23 ss. Il discorso sul metodo è ripreso nel secondo trattato in termini ancora più chiari ed esaustivi: a 90, 26 ss. si dice che se l'esercito avesse intuito il trabocchetto, allora sì che l'esperimento si sarebbe arenato: i soldati avrebbero infatti finto di essere stati convinti da Agamennone, restando composti in assemblea e facendo così risultare largamente maggioritaria la sua proposta e lasciando Odisseo e Nestore in minoranza. Essi avrebbero risposto allo σχῆμα di Agamennone con un ἀντισχηματισμός (una "contro-figura"), e il re sarebbe passato di conseguenza dal ruolo di dissimulatore a quello di vittima di una dissimulazione. Ancora, a 90, 13 ss. si dice che l'abilità dell'oratore consiste nel trasformare in punti di forza (ἀρεταί) le debolezze, i *vitia elocutionis* (κακίαι). Se i nostri argomenti non sono abbastanza deboli, l'ascoltatore potrebbe convincersi proprio di ciò che vogliamo evitare. Cfr. Ps.-Ermogene, Περὶ μεθόδου δεινότητος 22 III, 426 Rabe. In questo capitolo, intitolato Περὶ τοῦ ἐναντία λέγοντα κατορθοῦν ἐναντία ("l'ottenere cose opposte a quelle che si dicono"), l'autore cita proprio la Prova di Agamennone quale esempio dello σχῆμα κατὰ ἐναντίον, e fa il medesimo discorso sulla trasformazione della κακία in ἀρετή per giunta con parole pressoché identiche a quelle utilizzate dallo Pseudo-Dionigi. Altri autori antichi che citano la prova ad esemplificazione della medesima figura sono Sopatre (*Rh. Gr.* IV, 102, 7–15 Walz) e Giorgio di Trebisonda (che parla di *ductus figuratus contrarius*) per cui cfr. Fuhr 1907, 113.

11 Qui di seguito parafraso 78, 27 ss.

12 Agamennone biasima Zeus, bestemmiando. Così facendo dissimula la figura che sta utilizzando. Fa infatti in modo che chi lo sente bestemmiare si convinca che lo faccia perché sconvolto dal dolore e non intuisca che egli sta usando in verità uno stratagemma. Cfr. 80, 33–82, 6 e 92, 6–16.

νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλεύσατο, καί με κελεύει
δυσκλέα Ἄργος ἱκέσθαι, ἐπεὶ πολὺν ὤλεσα λαόν.

Ed ora un inganno perverso ha tramato, e mi spinge
a tornarmene ad Argo senza gloria, dopo che tanta gente ho fatto morire (II,114–115).

È naturale obiettare che non è bene fare ritorno a casa ingloriosamente.

Ancora, al v. 116 Agamennone dice che "in qualche modo" (που) la fuga corrisponde al volere di Zeus. Ma l'espressione "in qualche modo" implica una congettura, non un'asserzione netta; l'oratore insinua insomma in chi ascolta il dubbio che Zeus non voglia il rimpatrio dei Greci. Ancora ai vv. 117–118 Agamennone ricorda che Zeus ha distrutto tante città. Ebbene perché non avere fiducia che egli li guiderà anche alla distruzione di Troia?

Ma l'argomento che più decisamente depone a favore della necessità di combattere è quello della vergogna che deriverà dal ritiro:

αἰσχρὸν γὰρ τόδε γ' ἐστὶ καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι,
μὰψ οὕτω τοιόνδε τοσόνδε τε λαὸν Ἀχαιῶν
ἄπρηκτον πόλεμον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.

Questo davvero è vergogna, di fronte ai posteri anche, quando sapranno
che tale e tanto grande massa di Achei così senza frutto
guerreggi e combatta una guerra infingarda (II,119–121).

La Prova si conclude con le seguenti parole:

ἀλλ' ἄγεθ', ὡς ἂν ἐγὼ εἴπω, πειθώμεθα πάντες·
φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

Ma su, come propongo, persuadiamoci tutti,
fuggiamo con le navi alla nostra terra nativa (II,139–140).

Agamennone non esorta semplicemente ad andarsene, ma a fuggire, impiegando un termine, "fuggiamo" (φεύγωμεν), dalla connotazione inequivocabilmente vergognosa.

Fin qui il Π. ἐσχ. α.

È nel secondo trattato (88, 18–90, 11), però, che, come dicevo, l'autore fa esplicito riferimento al fatto che c'era chi considerava fallimentare il discorso di Agamennone. Qui non ci si limita ad esaminare l'orazione, ma si avanzano ipotesi riguardo alle motivazioni che potrebbero esserne alla base. Perché il re mette alla prova i soldati, anziché, più semplicemente, riferire loro il sogno inviato da Zeus che prometteva vittoria certa? Perché architettare un piano tutto sommato complesso e

rischioso, che prevede prima la fuga dei soldati e poi l'intervento di Odisseo a trattenerli? Il motivo di questa orazione, oltremodo necessaria,[13] è che, ora che Achille ha lasciato la battaglia, Agamennone studia come l'esercito possa scendere in campo anche senza il suo fondamentale contributo. Sa però che i Greci sono adirati con il loro re perché ha causato il ritiro di Achille, e teme pertanto che, se ordinasse loro di combattere, quelli non gli obbedirebbero.[14] E se qualcuno dovesse obiettare che Agamennone non raggiunge il proprio scopo, perché non convince l'esercito a restare, ma anzi questo si precipita alle navi, vuol dire che costui non ha compreso che l'obiettivo immediato è proprio la fuga. Ma perché? "Poiché sono adirati per Achille, ma non esprimono la propria rabbia fino a che non si presenti di nuovo la necessità di andare in guerra, vuole che essi diano libero sfogo alla propria ira, e la manifestino apertamente, per poi essere frenati dai capi. E proprio questo avviene: si mostrano pronti a partire per far ritorno in patria, ma Odisseo e Nestore li trattengono".[15]

13 88, 18: l'aggettivo ἀναγκαιοτάτη risulta piuttosto oscuro, tanto che Usener e Radermacher suggerivano di intenderlo come equivalente di πρώτη, ad indicare la prima orazione del II libro dell'*Iliade*. Io intendo "orazione oltremodo necessaria" per Agamennone, ad ottenere lo scopo di far sfogare la rabbia dell'esercito (cfr. *infra*), e per Omero, allo sviluppo verisimile della trama. Mi sembra, infatti, che lo Ps.-Dionigi prenda qui posizione contro le interpretazioni superficiali di quanti già nell'antichità consideravano la Prova una zeppa maldestra (cfr. *supra*). Non è da escludere, infine, che ἀναγκαιοτάτη si possa intendere come "assai cogente", vale a dire "convincentissima", "efficacissima". Quest'ultimo significato si ha nel *Timeo* di Platone, dove le ἀναγκαῖαι ἀποδείξεις sono le dimostrazioni forti, convincenti ed esaustive, che costringono a credere ciò che si dice; già in Omero, comunque, μῦθος ἀναγκαῖος è detto quel discorso *coactivus*, che ci costringe a fare qualcosa. In quest'ultimo caso avremmo un'ulteriore sottolineatura del successo della Prova.

14 Cfr. 88, 26 ss.

15 90, 4–10: ἐπειδὴ ἀγανακτοῦσιν ὑπὲρ Ἀχιλλέως, οὐκ ἐνδείκνυνται δὲ τὴν ἀγανάκτησιν, ἕως ἂν χρεία γένηται ἐξόδου, βούλεται αὐτοὺς ἀπορρῆξαι τὸν θυμὸν καὶ φανεροὺς γενέσθαι ὀργιζομένους, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρίστων κατασχεθήναι. τοῦτό τοι καὶ γίνεται· φαίνονται ἑτοίμως ἀπιόντες εἰς τὰς πατρίδας, Ὀδυσσεὺς δὲ καὶ Νέστωρ κατέχουσιν αὐτούς. Gli studiosi hanno rilevato una certa incongruenza tra la certezza di vittoria ispirata ad Agamennone dal Sogno mandato da Zeus e la Prova quale espressione dei dubbi che l'Atride nutrirebbe riguardo a quella vittoria stessa. Va detto che il Sogno garantiva ad Agamennone sì il sostegno divino, ma gli raccomandava anche di procurarsi quello dei suoi uomini. Del resto l'ottativo dei vv. 29 e 66 "*potresti* espugnare Troia" indica una possibilità e non una certezza. Su questo cfr. Neschke 1985, curiosamente ignorato dalla critica.

Non è dunque corretto leggere il discorso di Agamennone prescindendo dalla strategia per così dire "multipla", che cioè prevede altri interventi oratori, preannunciata ai vv. 72–75. Sta in questi versi la chiave dell'interpretazione della Prova. Eppure ciò sembra non essere stato compreso sin dai tempi antichi, se è vero che lo Pseudo-Dionigi avverte l'esigenza di replicare a chi considera fallimentare l'orazione di Agamennone, non comprendendo che si tratta di un discorso figurato.[16] Esortandoli a far ritorno in patria, Agamennone vuole che gli Achei diano libero sfogo alla propria rabbia per poi farli convincere definitivamente da Odisseo e Nestore a proseguire la guerra con rinnovato ardore, come se la decisione fosse stata da loro assunta spontaneamente in un'assemblea libera di discutere e deliberare a maggioranza.[17]

L'autore del *Sui discorsi figurati* non è tuttavia l'unico esegeta antico ad avere considerato il discorso di Agamennone uno stratagemma retorico particolarmente rischioso ma pienamente riuscito. Si legge infatti nel *De Homero* pseudoplutarcheo (2, 166,1–2):

> … quando Agamennone riceve il Sogno da parte di Zeus … si serve di un artificio retorico, dicendo all'assemblea il contrario di ciò che vuole per mettere alla prova il loro ardore e non essere odioso nel costringerli a combattere per lui; ma egli parla per compiacere, un altro invece tra quelli

16 Oltre agli scoliasti, anche Filodemo (*De bono rege*, col. XXV, 35) sembra considerare il discorso di Agamennone un fallimento, se è vero che elogia Odisseo come colui che ha saputo domare la massa "contro la Prova" (κατὰ τὴν … διάπειραν). Questa è l'interpretazione di Dorandi 1978, 168, ma non si può del tutto escludere che Filodemo voglia dire esattamente il contrario, che Odisseo, cioè, tiene a bada i soldati "conformemente" (κατά) alle intenzioni di Agamennone. Più chiaro Porfirio (*Quaest. Hom.* I, 25, 2 ss. Schrader), il quale riconobbe che Agamennone al v. 75 delega due eroi a portare avanti la sua reale intenzione.

17 L'analisi del Π. ἐσχ., nel chiarire le ragioni della rabbia e dello scoramento delle truppe e allo stesso tempo rilevando l'unitarietà della strategia retorico-persuasiva messa in atto da Agamennone, Odisseo e Nestore, ci consente di fare a meno di ipotizzare una "fase originaria" del testo di *Il.* II, in cui la Prova sarebbe stata inserita in un diverso contesto narrativo. Questa ipotesi, avanzata da Kullmann 1955, che chiamava in causa alcuni episodi successivamente confluiti nei *Canti Ciprii* sia per spiegare la *Kriegsunlust* dei soldati, sia per giustificare la lode che Agamennone tributa a Nestore (cfr. *infra*), cade a mio avviso dinanzi alla spiegazione lucida e lineare offerta nel Π. ἐσχ. β. Tuttavia non è questa la sede – lo ripeto – per valutare ipotesi di *Überdichtung* che ritengo peraltro già ampiamente superate (cfr. Katzung 1959, 38–39); intendo semplicemente ribadire che la lettura del Π. ἐσχ. β si rivela indispensabile ad una piena comprensione dell'episodio della Prova quale è giunto fino a noi.

che possono persuadere, li esorta a restare, poiché è questo in verità ciò che vuole il re.[18]

Anche secondo lo Pseudo-Plutarco il discorso di Agamennone fa dunque parte di una strategia oratoria complessa che prevede la collaborazione almeno di un altro personaggio (Odisseo) per completare l'opera di persuasione. Con l'espressione "coloro che possono persuadere" non si deve intendere che Agamennone sia privo di capacità retoriche, ma soltanto che ora non si trova in una posizione tale da risultare gradito all'esercito e quindi convincente. Egli, conscio di non godere della stima dei soldati perché con la sua arroganza ha causato il ritiro di Achille, cerca di rendersi gradito ai suoi uomini, mostrando di condividerne le angosce.[19] Inoltre anche alcuni scoli riportano un'analisi corrispondente per buona parte a quella pseudodionisiana,[20] in particolare individuando quegli argomenti che, pur essendo pronunciati a favore della ritirata, in realtà sostengono la necessità di continuare a combattere. Nello specifico si tratta della promessa di vittoria di Zeus (v. 117), che lascia ben sperare, e l'uso del termine vergognoso φεύγωμεν (v. 140). Particolarmente interessante mi sembra lo scolio T al v. 141. Qui si dice che il discorso di Agamennone fino all'affermazione dell'impossibilità di conquistare Troia ("mai più infatti conquisteremo Troia dalle ampie strade") era perfettamente equilibrato tra le ragioni della guerra e quelle della fuga, tanto che alcuni antigrafi non riportavano quel verso, considerandolo un'interpolazione.[21] D'altra parte, alla luce dell'interpretazione pseudodionisiana, abbiamo visto come non solo non sia necessario espungere questo verso, ma anzi come esso rientri a pieno titolo in una strategia oratoria accuratamente pianificata. Esso rappre-

18 … ὁπότε εἶδε τὸν ὄνειρον ὁ Ἀγαμέμνων … ῥητορικῇ χρῆται τέχνῃ, τοὐναντίον οἷς βούλεται πρὸς τοὺς πολλοὺς λέγων, ἵνα πεῖραν τῆς ὁρμῆς αὐτῶν λάβῃ καὶ μὴ ἐπαχθὴς ᾖ, πολεμεῖν ἀναγκάζων ὑπὲρ ἑαυτοῦ; ἀλλὰ αὐτὸς μὲν πρὸς χάριν λέγει, ἄλλος δέ τις τῶν πείθειν αὐτοὺς δυναμένων προτρέπει μένειν, ὡς τοῦτο τῇ ἀληθείᾳ τοῦ βασιλέως θέλοντος.

19 Quest'ultima riflessione emerge anche nello scolio a A b(BCE^{3}E^4) T al v. 73, dove però si aggiunge che Agamennone lascia che la colpa di una eventuale perdita della guerra ricada su Odisseo e gli altri capi. Sostenere ciò implica che il re sia scettico riguardo alla promessa fattagli da Zeus, una tesi, questa, che non trova conforto nel testo, ma che tuttavia è stata ripresa in età moderna (cfr. oltre agli studi citati sopra alla n. 112 Sheppard 1922, Owen 1946 e Heiden 1991).

20 Prima di me già Schrader 1902, 533.

21 Cfr. anche Eust. 188,4. Tra i moderni l'ipotesi di espunzione è stata sostenuta da Wilamowitz 1920.

senta, infatti, la stoccata finale con la quale Agamennone sapientemente porta a termine la prima parte del suo piano (indurre l'esercito alla ritirata), spianando in questo modo la strada agli interventi di Odisseo e Nestore, che realizzeranno la seconda parte della sua strategia (trattenere e schierare l'esercito). L'ἀμφιβολία ("ambiguità") di cui parla lo scoliasta è parte integrante della strategia di un discorso figurato che deve rimanere occulto al pubblico. Per questo motivo l'oratore deve creare confusione, lasciando chi lo ascolta nel dubbio su quale sia il suo reale proposito, come ci spiega Eustazio, che evidentemente accoglie, perfino nel lessico impiegato, la teoria pseudodionisiana del discorso figurato.[22] Le truppe si lasciano convincere dall'ultima esortazione di Agamennone e accorrono in massa alle navi per far ritorno in patria; ma proprio in questa condizione di palese vergogna, continua Eustazio, sarà più facile per Odisseo persuaderli a restare.[23] Pertanto una cosa è parlare di esito negativo della Prova nell'immediato, altra cosa è sostenere, invece, il fallimento di un'intera strategia. Il fatto stesso che il risultato immediato del discorso sia la fuga serve allo scopo di infondere nuovo coraggio all'esercito.[24]

22 185, 22 ss.: "E [Agamennone] pronuncia simili discorsi, dai quali sembra sostenere l'affermazione del discorso, ma in realtà implica l'opposto di ciò che asserisce. Infatti in apparenza reputa giusto che quelli fuggano abbandonando la guerra, e questa è la conclusione della sua demegoria; le argomentazioni però attraverso le quali mostra che effettivamente bisogna fuggire implicano tutto il contrario, non essendo solide, bensì assai facili da confutarsi, e in questo modo costruisce la demegoria cosiddetta figurata (ἐσχηματισμένη). Infatti solo figuratamente (σχήματι), simulatamente (προσποιήσει), solo nell'apparenza più superficiale dice 'fuggiamo'; nella profondità di ciò che ha detto e nell'anima del discorso, invece, predispone e vuole il 'non fuggire', servendosi di concetti ambigui e doppi … Da un lato vuol dire 'fuggiamo', dall'altro però tra i concetti volti a questo scopo alcuni chiaramente dissuadono dalla fuga, mentre altri stanno in un certo senso a metà tra il fuggire e il non fuggire; crea insomma incertezza su quale delle due cose voglia."

23 188, 14–17. Efficace l'espressione di Wyatt 2002, 16, che scrive che i soldati "can … be shamed into returning".

24 Bene Kullmann 1955, 41: "… wenn die Probe nun schon nicht mißglückt ist, so ist sie doch wohl … negativ ausgefallen? Sicherlich! Die Probe soll ja, gerade in dem sie negativ ausfällt, dem Zweck dienen, das Heer kampfwillig zu machen." Ma prima cfr. Eust. 173, 35 ss.: "Non è sempre dai risultati immediati che si giudica se le cose sono buone o cattive", precisa il commentatore, osservando come poi alla fine si compia perfettamente la volontà del re: i soldati sono ora nuovamente motivati alla battaglia e per giunta sono stati anche disposti tatticamente da Nestore.

Tanto basti per confutare la tesi che sopra ho indicato con la lettera a (=la fuga alle navi quale dimostrazione dell'insuccesso della Prova).

Quanto alla seconda considerazione (punto b), secondo cui l'intervento delle dee indicherebbe la gravità di una situazione che Agamennone non aveva previsto, va detto che lo Pseudo-Dionigi non vi fa riferimento. Eppure sembra che il problema sia stato sollevato già nell'antichità: lo scolio b(BCE^3) T al v. 156, riportando εἰ τοσοῦτον προάγει τὰς περιπετείας ὡς δύνασθαι θεὸν μόνον αὐτὰς μεταθεῖναι,[25] sembra fornire una conferma all'osservazione recentemente espressa in Latacz 2003, 55, secondo cui l'effetto del discorso di Agamennone sarebbe così devastante da richiedere un intervento divino per riportare la situazione sotto controllo. In effetti ai vv. 169–171 Odisseo è descritto in uno stato di profondo turbamento, inerte dinanzi allo spettacolo impressionante dei soldati in fuga. Questi versi hanno portato alcuni studiosi a concludere che Odisseo era impreparato a portare avanti il piano di Agamennone, perché alla pari del re neanche lui si sarebbe aspettato la fuga precipitosa alle navi. Il fatto, poi, che Atena resti al fianco di Odisseo durante i discorsi che di qui a poco quest'ultimo rivolgerà ai soldati semplici e ai capi (cfr. ad es. v. 279)[26] sembra confermare la sua incapacità di affrontare una situazione imprevista.

A limitarsi a questa lettura di superficie, l'intervento divino effettivamente finisce col mettere in ombra il piano di Agamennone, sminuendo la possibilità di azione e la capacità persuasiva dei personaggi. Ma si tratta a mio parere di una lettura, appunto, superficiale. Mi sembra, infatti, che lo sgomento di Odisseo possa essere considerato la naturale reazione di fronte ad una situazione del tutto prevista, ma che tuttavia, nel momento in cui si verifica concretamente, non manca di impressionare chi vi assiste. La fuga generale è descritta del resto come uno spettacolo terrificante, di grande impatto emotivo ai vv. 144–154. Inoltre, tornando alla questione dell'intervento di Era e Atena, mi sento di condividere l'interpretazione di Kullmann 1955, secondo il quale l'intervento divino servirebbe soltanto a dare un significato più alto alle azioni umane, senza tuttavia nulla togliere alla capacità persuasiva di Odisseo né all'efficacia della complessa strategia escogitata da Agamennone. Le dee non fanno altro che guidare azioni già pianificate dagli uomini: "Das Eingreifen der Götter in der *Ilias* dient nicht eigentlich

25 Cfr. anche Eust. 195, 41 ss.

26 Cfr. Katzung 1959, 59, Di Benedetto1998^2 (1994^1), 350 s. e Schmidt 2002:1, 15.

einer Änderung der Situation, sondern verleiht nur dem eigenen Handeln der Menschen (hier des Odysseus) in wichtigen Augenblicken eine erhöhte Bedeutsamkeit" (p. 41).[27] Per giunta mi sembra perfettamente plausibile e in linea con lo spirito dei poemi omerici che le azioni di un personaggio vengano spiegate in termini di intervento non solo umano, ma anche divino, se è vero che "menschliches Handeln hat keinen wirklichen und eigenständigen Anfang; was geplant und getan wird, ist Plan und Tat der Götter".[28] L'intervento di Atena è infine congruente con la natura divina del potere di Agamennone, che, come si vedrà, Odisseo ristabilisce e rafforza con i suoi discorsi ispirati dalla dea.[29]

Il punto c (il passaggio di scettro ad Odisseo quale segno dell'incapacità di Agamennone di prendere le redini di una situazione sfuggitagli di mano) si risolve facilmente alla luce dell'interpretazione dello Pseudo-Dionigi: il re vuole che Odisseo parli dopo di lui, ma non per contrastarlo, bensì perché continui la sua stessa strategia oratoria.[30] Nel 2000 Michael Hillgruber ha criticato l'interpretazione pseudodionisiana, contestando nello specifico che il re voglia far sfogare la rabbia e la frustrazione dei soldati a discapito della sua stessa reputazione, che risulterebbe irrimediabilmente sminuita dal confronto con l'intervento vincente di Odisseo. Un'interpretazione del genere non terrebbe conto del fatto – secondo lo studioso tedesco – che in questo modo il controllo degli eventi finirebbe per sfuggire ad Agamennone, che non

27 Bene anche Erbse 1986, 70: "Der göttliche Akt ist … eine sachentsprechende Verkörperung menschlicher Regungen. Die Religion liefert für seine Beschreibung gewissermaßen nur das Skelett, Fleisch und Blut kommen erst durch das hinzu, was der Dichter dem Gebahren der Menschen entnimmt." Cfr. anche Probst 1914, 32, Schwabl 1954, Kullman 1956, Wüst 1958, Schmitt 1982 e Reucher 1983, 38. Già nell'antichità Plutarco (*Vita di Coriolano* 32) rilevava la compatibilità tra intervento divino e libertà umana.

28 Snell 1955, 50–51. Cfr. anche Lesky 1961 e Cook 2003, 186.

29 Cfr. McGlew 1989, 292: "… royal power is never independent of divine will; dramatic action by the gods is most fitting in a passage in which the king's power is laid bare to its core and reassembled before the audience's eyes."

30 Secondo Neschke 1985 il re coinvolge i capi nella propria per dimostrare alla massa dell'esercito che i migliori sono dalla sua parte e non difendono Achille, che ha appena messo in cattiva luce l'impresa troiana degradandola a capriccio personale dell'Atride e di suo fratello Menelao. La strategia comune servirebbe, quindi, a provare all'esercito che i capi credono in quella guerra, nella quale scorgono un interesse collettivo.

risulterebbe il vero vincitore del conflitto (che sarà invece Odisseo).[31] Il piano suggerito dal re ai capi ai vv. 73–75 andrebbe allora considerato come una sorta di assicurazione preventiva (*Rückversicherung*) nel caso sfortunato, ma possibile, in cui la prova avesse avuto un esito negativo. Agamennone tuttavia avrebbe sperato di non dover ricorrere all'aiuto dei capi, augurandosi una reazione dell'esercito che tornasse a vantaggio suo e non di Odisseo. Il passo omerico andrebbe quindi visto come un avvertimento riguardo ai rischi che porta con sé questo tipo di figura.[32]

Questa tesi non mi trova d'accordo. Agamennone vuole fare in modo che l'esercito combatta, perché solo così potrà vincere la guerra, realizzando il volere di Zeus. Egli sa bene che l'esercito è scoraggiato e offeso, e che, se gli ordinasse *apertis verbis* di combattere, esso non gli darebbe retta. Con la Prova e l'intervento di Odisseo (e Nestore) il re riesce ad ottenere il meglio per sé, vale a dire le condizioni per una vittoria che egli, accecato dal Sogno ingannatore, non può che credere certa! È lui il capo della spedizione. A lui è stata garantita la vittoria. A lui più di tutti essa porterà onori e fama.

Quanto al passaggio dello scettro, va detto che questo avviene in modo naturale e per così dire "indolore", vale a dire con il consenso del re[33] e non coincide con una perdita di autorità da parte di quest'ultimo;

31 Prima di Hillgruber cfr. su questo punto Reinhardt 1961, 113 e Bergold 1977, 16. Secondo Vester 1956, 29 Odisseo "salverebbe" la situazione più che attraverso la parola grazie alla sua azione energica. Egli sarebbe uomo d'azione e diplomatico, piuttosto che oratore. Nell'antichità Dione di Prusa (*Or.* LVII) chiamò l'Odisseo del libro II λέγειν δεινότατος. Egli riuscirebbe a trovare in ogni situazione e dinanzi ad ogni tipo di ascoltatore le parole giuste.

32 Hillgruber 2000, 9: "Eine solche Deutung übersieht jedoch, daß dem Heerführer der Griechen die Kontrolle des Geschehens in einer Weise aus den Händen gleitet, die nicht in seiner Absicht gelegen haben kann. Am Ende geht nicht er, sondern Odysseus als Sieger aus dem Konflikt hervor. Die Bemerkung Agamemnons im Kreis der Fürsten, diese sollten das Volk mit Worten zurückhalten, nachdem er selbst es zur Flucht getrieben habe (73–75), ist offenbar nur als eine Art Rückversicherung für den nie ganz auszuschließenden Fall eines negativen Ausgangs der Heeresprobe zu werten. Gehofft hatte aber Agamemnon auf eine Reaktion des Volkes, die ihm selbst zur Ehre gereichen würde, und da eine solche Reaktion ausbleibt, dürfen wir dem homerischen Beispiel durchaus einen warnenden Hinweis auf die Risiken des hier zur Debatte stehenden Kunstgriffs entnehmen."

33 Cfr. Focke 1954 e Easterling 1989, 109, il quale rinvia opportunamente allo scolio b bT al v. 186, dove si osserva che Odisseo non *sottrae* lo scettro ad Agamennone con la forza, bensì lo *riceve* (δέχεται) per acquisire l'autorità tale da

al contrario, Odisseo con i suoi interventi non solo non rappresenta in alcun modo una minaccia per l'autorità di Agamennone, bensì rafforza tale autoritá. Egli non sostituisce il re, lo rappresenta;[34] è "… sein Wegbereiter für den an den Truppen durchgeführten Betrug".[35] Lo scettro, simbolo dell'autorità regale, ma naturalmente anche *rhetorical marker*,[36] segno della facoltà di parlare in assemblea, nelle mani di Odisseo serve a ristabilire l'autorità di Agamennone.[37] Ne è una prova il fatto che tutti i discorsi da lui tenuti, da quello rivolto ai capi (vv. 190–197) a quello ai soldati semplici (vv. 200–206), fino alla rampogna contro Tersite (vv. 246–264) e anche oltre, affermano il principio della indiscutibilità e inviolabilità del potere dell'Atride.[38]

Occorre ora esaminare in che cosa consiste l'intervento di Odisseo dopo la Prova.

Prima si rivolge ai re con parole suadenti (ἀγανοῖς ἐπέεσσιν, v. 189):

190 Caro mio, non sta bene farti paura come ad uno da nulla,
ma tu fermati da solo, e fa' che si fermino gli altri, la folla;

garantirgli l'obbedienza delle truppe. Vester 1956 intendeva l'espressione del v. 186 δέξατο οἱ σκῆπτρον "gli strappò via lo scettro".

34 Cfr. Thalmann 1998, 11.

35 Seibel 1994, 486. Kirk 1985, 134 scrive che lo scettro "is therefore a particularly potent symbol of authority, and of Odysseus' acting in Agamemnon's despite appearances".

36 L'espressione è di Easterling 1989. Per lo scettro quale strumento di potere soltanto occasionalmente impiegato dagli oratori omerici cfr. Combellack 1948.

37 Cfr. Di Benedetto 1998[2] (1994[1]), 350 ss. e McGlew 1989, 284. Diversamente Schmidt 2002 ritiene che l'autorità di Agamennone non venga ristabilita da Odisseo, perché gli Achei vanno incontro ad una sconfitta. Ma, come ho fatto presente sopra, occorre guardare in una prospettiva più ampia alla fine della guerra, che si risolverà con la vittoria achea.

38 Inoltre più avanti Agamennone riprenderà la parola e il suo ruolo di capo supremo ordinando ai soldati di prepararsi alla battaglia (cfr. vv. 381–393). Come un capo supremo è inequivocabilmente descritto anche ai vv. 477–483. Così Easterling 1989, che però conclude dicendo che "the effect has been both to reinforce that authority and to show how fallibly Agamemnon exercises it" (p. 110). Pur ammettendo che Odisseo agisce e parla nell'interesse del re, allo stesso tempo lo studioso ritiene che Agamennone fallisca. Il punto è, conclude Easterling, che in una situazione così difficile come quella descritta dopo la Prova perfino il più potente degli uomini è destinato a fallire. Lo scettro sarebbe in questa scena simbolo dei limiti di Agamennone nell'esercizio del potere. Per la tesi opposta, che condivido, cfr. la brillante analisi di McGlew 1989. Agamennone resta sullo sfondo quale mandante e potremmo dire "regista" dell'azione di Odisseo anche secondo Neschke 1985, che però con la maggioranza degli interpreti considerava imprevista la reazione di fuga dell'esercito.

tu non sai veramente quale sia l'idea dell'Atride;
ora li mette alla prova, ma presto colpirà i figli degli Achei.
Non abbiamo tutti sentito al consiglio quello che disse? (II, 190–194).

Poi riporta all'ordine i soldati semplici picchiandoli con lo scettro, simbolo dell'autorità regale, e redarguendoli:

Caro mio, fermati e ascolta la parola degli altri,
che sono più forti di te, mentre tu sei imbelle, incapace,
né mai conti niente alla guerra e nemmeno al consiglio!
Non possiamo qui noi Achei tutti quanti regnare;
non è certo un bene, se si è in molti al comando; uno sia il capo,
uno soltanto il re, cui dette il figlio di Crono dai pensieri nascosti
scettro e leggi, perché regni sugli altri (II, 200–206).

Odisseo impiega una strategia ben precisa quando, prima al v. 194 e poi al v. 203, parlando alla prima persona plurale, si include tra i soldati. Egli sta cercando di avvicinarsi a coloro che deve persuadere a restare.[39]

Ma è ancora una volta l'autore del Π. ἐσχ. β (92, 17–96, 35) ad individuare in questi due discorsi un preciso espediente oratorio, con cui l'eroe mirerebbe a persuadere gli ascoltatori senza irritarli; Odisseo biasima colpendo il bersaglio non direttamente, ma, per così dire, "trasversalmente": ai vv. 193–194, infatti, rivolge ai capi parole destinate al popolo, mentre ai vv. 203–205 fa esattamente il contrario: critica i capi rivolgendosi al popolo. Il discorso realizzerebbe una particolare figura che consiste "in uno scambio delle persone alle quali ci si rivolge, quando si parla ad alcuni con argomenti destinati ad altri e si è cauti nel non rimproverare direttamente coloro a cui ci si rivolge, ma, mentre quelli ascoltano, dire ad altri le cose che invece riguardano proprio quelli".[40] Ma i lettori-esegeti dell'*Iliade* – continua lo Pseudo-

39 Bene al riguardo Martin 1989, 124.

40 Π. ἐσχ. β 98, 17–20. La tecnica dello "scambio di personaggio" (ὑπαλλαγὴ τοῦ προσώπου) è spiegata nella *Retorica* di Aristotele (III, 17, 1418b 23) e nel Περὶ μεθόδου δεινότητος attribuito ad Ermogene (441, 15 ss.). Oltre che dallo Pseudo-Dionigi, il discorso doppio di Odisseo è citato anche da Socrate nei *Memorabilia* (I, 2, 58–59) di Senofonte per affermare che chi in caso di necessità non poteva essere d'aiuto né all'esercito, né alla città, né al popolo, anche se ricco, doveva essere contrastato. Diversamente intende Karp 1977, 254–255, secondo il quale Socrate citerebbe Omero quale modello di diverse tecniche persuasive, o, meglio, quale teorizzatore della necessità di adottare tecniche diverse a seconda dell'interlocutore che si ha davanti per ottenere l'effetto persuasivo.

Dionigi[41] – prestano tutto sommato poca attenzione al discorso duplice di Odisseo. Essi si limitano, infatti, ad osservare la differenza di tono usata con i capi e con i soldati semplici,[42] non comprendendo che si tratta di discorsi figurati.

L'intervento di Odisseo sortisce l'effetto sperato: il Poeta osserva:

Ὣς ὅ γε κοιρανέων δίεπε στρατόν·

Così, da vero capo, riordinava l'esercito (II, 207),

e descrive la scena spettacolare delle truppe che fanno ritorno in massa in assemblea. Nessun commentatore antico – osserva lo Pseudo-Dionigi – si è accorto che Omero, introducendo al v. 206 l'espressione κοιρανέων, ha addirittura fornito la spiegazione della tecnica del discorso figurato che ha appena impiegato. Questa osservazione è per noi preziosa perché testimonia come Omero fosse concepito nell'antichità come il primo ad aver presentato e spiegato alcune tecniche oratorie. L'autore crede di poter spiegare l'espressione κοιρανέων ("governando") riferita ad Odisseo, in senso, appunto, retorico. Omero, insomma, con κοιρανέω indicherebbe lo stratagemma oratorio che Odisseo ha applicato governando/disponendo il discorso e governando l'esercito con la sua eloquenza. L'eroe governa i soldati con la strategia/stratagemma verbale e non militare! L'espressione "comandare un esercito (fare lo stratega)" suggerirebbe, quindi, il "regolare un discorso", "condurre una strategia retorica", "usare uno stratagemma verbale". Il critico non esita, insomma, ad attribuire al poeta l'uso *consapevole* di un λόγος ἐσχηματισμένος. Omero, infatti, non solo farebbe parlare Odisseo mediante uno σχῆμα, ma fornirebbe al lettore l'indicazione e l'esegesi di quello σχῆμα![43]

41 Qui di seguito parafraso Π. ἐσχ. β 104, 13 ss.

42 Tracce della lettura tradizionale si rinvengono nel materiale scoliastico, dove troviamo soltanto osservazioni sui toni usati dall'eroe-oratore.

43 Tra i moderni un'interpretazione per certi versi simile a quella pseudodionisiana, ma da essa indipendente, si legge in Lowry 1991: Odisseo non sarebbe definito "capo" (κοίρανος) in termini politici, ma dal punto di vista del linguaggio. Lowry analizza le occorrenze iliadiche del verbo κοιρανέω, notando che nel libro IV esso indica l'attività di incoraggiamento delle truppe svolta da Agamennone nella rassegna dell'esercito, il "dare ordini". Anche Odisseo sarebbe un capo, perché con la parola piegherebbe l'esercito. L'interpretazione di Lowry ha a mio avviso il merito di sottolineare l'obiettivo di persuasione verbale di Odisseo, evitando di vedervi espresso, come tanta critica moderna ha fatto, un presunto messaggio politico di apologia della monarchia a scapito della πολυκοιρανίη (cfr. v. 205; un esempio è in Stanford 1968, 27, dove l'eroe è

Ma il compito dell'eroe non finisce qui. L'esercito ha arrestato la fuga ed è ora tornato composto in assemblea. Solo un soldato, Tersite, continua a strepitare, cercando di spingere i compagni a prendere la via del mare. L'episodio merita una discussione approfondita, e sarà pertanto oggetto di un esame specifico nel prossimo paragrafo. Ora è bene, invece, leggere il discorso che Odisseo tiene all'assemblea dopo aver messo a tacere il fastidioso Tersite. Questo intervento continua chiaramente la strategia della Prova escogitata da Agamennone:

Atride, ora sì che gli Achei vogliono te, signore,
disonorare di fronte a tutti i mortali,
né manterranno a te la promessa che fecero
allorquando venivano qui da Argo ricca di cavalli,
che, solo dopo distrutta Troia dalle solide mura, avresti fatto ritorno.
Proprio come bambini o donne rimaste vedove,
piangono l'uno sull'altro per tornarsene a casa.
Certo è pure un cimento, tornare dopo molto soffrire:
se uno dalla propria moglie solo un mese resta lontano,
smania sulla nave piena di banchi, se mai lo trattengano
venti tempestosi e mare rigonfio;
ma per noi sono ormai nove anni trascorsi,
che qui rimaniamo: perciò non riprovo gli Achei
se smaniano presso le navi ricurve; ma tuttavia,
dopo essere a lungo restati, è brutto tornarsene a mani vuote (II, 284–298).

L'intervento inizia in forma di *Übereckgespräch*, vale a dire che formalmente Odisseo si rivolge ad Agamennone, ma in realtà parla ai soldati, di cui vuole denunciare la codardia e risvegliare l'orgoglio guerriero. L'eroe qui riprende alcuni argomenti che l'Atride aveva impiegato a favore della tesi ostentata della fuga e che si prestavano ad essere confutati o ribaltati: così andarsene diventa ora "fuggire", ovvero svergognare se stessi e il re;[44] inoltre, se ai vv. 134–138 la lunghezza della guerra era un motivo per lasciar perdere l'impresa, ora, nella riformulazione di Odisseo, proprio perché gli Achei hanno resistito nove lunghi

definito addirittura "the proto-evangelist of hierarchical order in European thought"). Come si osserva bene in Latacz 2003, Odisseo non espone una teoria politica, ma semplicemente afferma la necessità di piegarsi alla disciplina militare in quella precisa situazione.

44 Secondo Katzung 1959 accusare gli Achei di voler disonorare il re fuggendo è l'unica mossa possibile per Odisseo, che deve far dimenticare l'astuzia di Agamennone, ormai venuta a galla. Katzung non coglie che Odisseo sta agendo nello spirito della strategia concordata con il re, perché sta utilizzando proprio quell'argomento debole che Agamennone aveva abilmente suggerito nella Prova: il disonore conseguente alla fuga.

anni, vale la pena di continuare a farlo. Ma l'oratore mostra di comprendere l'avvilimento e la stanchezza dei suoi compagni e, pur non indulgendo a toni patetici,[45] riesce ad esprimere la propria solidarietà, così che il suo appello a combattere risulta più gradito e convincente.

Dal v. 299 in poi l'esercito diviene il diretto destinatario dell'intervento dell'eroe:[46]

> Abbiate pazienza, amici, aspettate un momento, a vedere
> se Calcante ha predetto il vero, oppure il contrario (II, 299–300).

Odisseo solidarizza con l'impazienza dei soldati di tornare in patria anche grazie al ricorso a una parola, "amici", che serve ad ispirare in chi lo ascolta un senso di comune appartenenza nonché fiducia nei suoi confronti.[47] Quindi utilizza l'argomento tra tutti più valido perché la *Umstimmung* dell'esercito sia definitiva: creando una certa suspense nel rallentare con maestria i tempi narrativi, racconta il prodigio occorso in Aulide del serpente che aveva divorato nove passeri per poi tramutarsi in pietra.[48] Calcante ne aveva spiegato il significato, e ora Odisseo opportunamente lo ricorda: nove anni gli Achei avrebbero combattuto a Troia e al decimo, finalmente, l'avrebbero conquistata. Quanto Calcante aveva detto, ora si avvera (κεῖνος τὼς ἀγόρευε· τὰ δὴ νῦν πάντα τελεῖται, v. 330).

Nel discorso di Odisseo nulla è lasciato al caso, ma tutto è attentamente studiato per raggiungere un determinato scopo. Egli ricorda ai soldati di rispettare il giuramento di fedeltà prestato, e suggerisce loro

45 Lohmann 1979, 53 s. mette in luce lo stile argomentativo freddo e razionale di Odisseo, che prende in considerazione due opposti punti di vista: la vergogna del ritiro e il comprensibile avvilimento dei soldati. Questa comprensione non è espressa con pathos, bensì tramite un confronto *a minore ad maius* (se già un mese di lontananza dalla patria è doloroso, figuriamoci nove anni!).

46 Se il cambio di *Anrede* è secondo Lohmann 1970, 51 ss. mezzo compositivo sapientemente usato dal Poeta, nella mia prospettiva di analisi esso è innanzitutto mezzo retorico del personaggio Odisseo.

47 Bene Latacz 2003 *ad loc*. Cfr. anche McGlew 1989, 235.

48 Non condivido l'osservazione di Ruzé 1997 che l'intervento di Odisseo non contribuirebbe a formare un vero e proprio dibattito assembleare dove i discorsi di un oratore sono in rapporto con quelli di un altro, perché l'argomento decisivo impiegato sarebbe il presagio divino, argomento per sua stessa natura incontestabile in quanto manifestazione della volontà divina. Il presagio è argomento consapevolmente scelto dall'oratore e rientra pienamente nella strategia di confutazione del discorso di Prova di Agamennone (del resto Ruzé stessa ammette che alcuni argomenti di Odisseo demoliscono puntualmente quelli avanzati dal re).

quanto sia vantaggioso dar credito ai segni divini che promettono vittoria certa. Così facendo, l'oratore anticipa il ricorso ai principi del "giusto" e dell'"utile" che saranno codificati dalla scienza retorica antica.[49] Inoltre egli mostra di saper dosare perfettamente asprezza e dolcezza, ora accusando i soldati di viltà, ora condividendone i timori e il desiderio del ritorno.[50]

Tutto è pronto adesso perché Odisseo lanci il suo appello finale:

ἀλλ' ἄγε, μίμνετε πάντες, ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοί,
αὐτοῦ, εἰς ὅ κεν ἄστυ μέγα Πριάμοιο ἕλωμεν.

Ma su, restate qui, Achei dai begli schineri,
qui, fin quando prendiamo la grande città di Priamo! (II, 331–332).

La retorica di Odisseo ha successo: l'esercito lo acclama forte in segno di approvazione (cfr. vv. 333–335).

Subito dopo s'alza a parlare Nestore, adoperando toni duri, che furono puntualmente registrati dagli esegeti antichi: così nel *De Homero* pseudoplutarcheo si osserva che il vecchio eroe usa una maggiore libertà di parola (παρρησία) e toni più minacciosi di quelli di Odisseo,[51] e per gli scoliasti egli si esprime "più crudamente" (γυμνότερον) di quello,[52] il quale, viceversa, aveva parlato δημοχαριστικῶς ("compiacendo la massa").[53] Dagli esegeti moderni il tono di Nestore è stato talora con-

49 Su questo bene Reinhardt 1961, 113, di cui però non condivido l'analisi della Prova.

50 Così Eust. a 22131–42. Cfr. anche gli scoli ai vv. 291 e 292 e Ps.-Ermogene, Π. μεθ. δειν., che al cap. 31, dedicato ai τὰ κεκρατηκότα ἐν τοῖς ἀκροαταῖς πάθη ("i sentimenti dominanti negli ascoltatori"), cita i vv. 291–293 del II libro dell'*Iliade*, ad esemplificazione des principio secondo cui "πρὸς τὰ κεκρατηκότα πάθη οὐ δεῖ ἀντιτείνειν, ἀλλ' εἴκοντα παραμυθεῖσθαι". Interessante notare che l'autore considerava Omero il creatore di questo principio: Ὅμηρος ἐποίησε, Θουκυδίδης ἐμιμήσατο, Δημοσθένης διεδέξατο, Ἰσοκράτης παρέδωκεν. Infine cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^4)T *ad* 299, dove si osserva che Odisseo chiama i soldati "amici" e non "Achei" per addolcirli (μαλάξας), e Porfirio, Ζητήματα 37–39 Schrader (per raffronti sistematici tra questo e gli scoli cfr. Schrader 1902, 543–544).

51 2, 166, 4–167: πάντας πείθει λόγοις ἔμφροσι, μετρίως μὲν ὀνειδίσας … ὁ Νέστωρ … πλείονι παρρησίᾳ πρὸς τοὺς ἤδη μεμαλαγμένους χρώμενος πείθει τὸ πλῆθος.

52 *Sch.* 340a. b(BCE^{3}E^4) T.

53 *Sch.* 337c. b(BCE) T. Cfr. anche Eustazio 221, 1 e *sch.* 350 b(BCE^{3}E^4) T: φημὶ γὰρ οὖν κατανεῦσαι ὑπερμενέα Κρονίωνα· οἰκείως ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς δημοχαριστικῶς δημηγορῶν τοῦ Κάλχαντος προβάλλεται τὴν μαντείαν, ὃς ἦν τοῖς Ἀτρείδαις ἐχθρός, τῷ δὲ πλήθει γλυκύς· ὁ δὲ Νέστωρ τῷ βασιλεῖ χαριζόμενος τὰ τοῦ βασιλέως τῶν θεῶν προβάλλεται· διὸ ὁ μὲν παρὰ τῶν Ἑλλήνων, ὁ δὲ Νέστωρ

siderato fuori luogo: parlando così – si è detto – il vecchio rischia di varificare il consenso delle truppe che Odisseo è faticosamente riuscito a guadagnarsi.[54] Ma è vero esattamente il contrario! Nelle circostanze in cui si trova, Nestore è nelle condizioni di potere impiegare una maggiore veemenza oratoria, dal momento che ha di fronte a sé un uditorio già ben disposto e persuaso da Odisseo a restare a Troia. Ma c'è dell'altro. Egli non solo può, ma *deve* usare toni minacciosi, perché adesso le truppe hanno bisogno di un ultimo, deciso e inequivocabile appello a combattere:[55]

> Ahinoi, davvero parlate come fanciulli
> inesperti, cui nulla interessa di azioni di guerra!
> Dove andranno a finire per noi accordi e giuramenti?
> Al rogo vadano pure decisioni e progetti,
> libagioni schiette e strette di mano, in cui credevamo.
> Così disputiamo a parole, ma nessuna risorsa
> riusciamo a trovare, per quanto a lungo qui siamo stati (II, 337–343).[56]

Quindi, dopo essersi rivolto ad Agamennone, invitandolo a guidare l'esercito come gli spetta di diritto e a mandare in malora quell'uno o due che dissentono dagli altri,[57] il vecchio eroe-oratore propone un

παρὰ τοῦ βασιλέως ἐγκωμιάζεται ("'Io dico che dette il suo assenso lo strapotente Cronide': convenientemente Odisseo, nel parlare compiacendo la massa, chiama in causa la profezia di Calcante, che era nemico degli Atridi, ma gradito all'esercito; Nestore invece, compiacendo il re, chiama in causa il re degli dei; perciò quello è elogiato dall'esercito, mentre Nestore dal re"). Alla dottrina di questo scolio sembra riferirsi polemicamente l'autore del Π. ἐσχ. α (70, 15 ss.). Infine cfr. Eustazio 240, 10. Interessante osservare che Eustazio usa gli aggettivi ὑψηλός ("elevato") e σεμνός ("solenne") per indicare lo stile di Nestore, mentre nella critica omerica antica ὑψηλός e σεμνός sono aggettivi impiegati generalmente per connotare lo stile di Odisseo, che, viceversa, è definito qui ταπεινός ("umile").

54 Così Lämmli 1948.

55 Cfr. Eust. 221.

56 L'osservazione di Lohmann 1970, 56 che questi versi grazie alla domanda retorica, ad una forte iperbole e al ripetersi di quattro sinonimi in climax costituirebbero "ein Musterfall für die Kunst homerischer Rhetorik" mi sembra che nella prospettiva dello studioso si riferisca soltanto alla tecnica compositiva di Omero e non all'architettura consapevolmente messa in piedi da Nestore. A Lohmann preme sottolineare la differente caratterizzazione dei personaggi che il Poeta realizza attraverso lo stile dei loro discorsi (argomentativo e razionale Odisseo, incline al pathos Nestore), non ricostruire la consapevolezza delle tecniche persuasive nel poema.

57 Nestore è abile nel non nominare Tersite, il cui peso nell'esercito deve apparire inesistente; cfr. *sch.* bT *ad locum* e Eust. 235, 17–20.

nuovo ordinamento delle truppe, che ora dovranno essere schierate per tribù e per fratrie, in modo tale che si evidenzino i meriti dei singoli gruppi e i soldati siano spronati a far mostra del proprio valore. Non soltanto il tono dell'oratore, ma il suo intervento nel complesso è stato da più parti giudicato fuori luogo e superfluo a questo punto del racconto: dopo aver approvato a gran voce la concione di Odisseo, l'esercito ora non aspetterebbe altro che di essere guidato alla battaglia, e invece ecco che interviene Nestore con i suoi consigli tattici, peraltro rivolti formalmente al re e non alle truppe.[58] Perché tornare ad accusare i soldati di inerzia, se ora, mutando spirito, si sono convinti a restare? Non c'è dubbio che il discorso si iscriva nel solco del precedente intervento: già Odisseo aveva paragonato gli Achei a bambini piagnucolosi (il paragone però qui serve a stigmatizzare non la nostalgia di casa delle truppe, bensì il fatto che queste continuino a parlare invece di agire); già Odisseo aveva fatto riferimento alla promessa degli Achei di combattere a Troia finché questa non fosse capitolata, e sempre Odisseo aveva riferito il prodigio avvenuto in Aulide. Era davvero necessario ripetere tutto ciò?

Inoltre è stato anche detto che l'invito ad una nuova tattica militare sarebbe tardivo al decimo anno di guerra.[59] A queste obiezioni rispondo che l'intervento di Nestore completa splendidamente l'azione di Odisseo, che era riuscito a trattenere l'esercito dalla fuga. Ciò che il vecchio eroe-oratore invita a fare non è adottare una nuova strategia militare, quanto, più semplicemente, disporre in assetto di guerra l'esercito, fino a quel momento disordinato. Quello di Nestore è insomma un ordine a combattere senza perdere più tempo in chiacchiere,[60] e allo stesso tempo il migliore coronamento dell'intervento di chi lo ha appena preceduto.[61]

58 Jacoby 1952, 592 ss.

59 Leaf 1902.

60 È significativo che a volersi sbarazzare delle chiacchiere e a incitare all'azione sia proprio Nestore, l'oratore più prolisso del poema. Il suo monito è un'ulteriore conferma del fatto che questo personaggio non va inteso come un vecchio verboso (cfr. *Capitolo 1*), bensì come il grande soldato di un'altra generazione, che, se potesse, scenderebbe in campo mostrando ai compagni come si combatte.

61 Condivido fin qui l'analisi offerta da Vester 1956, che poi però aggiunge che Nestore svolgerebbe in questo episodio il ruolo che spetta al re, il quale dopo l'insuccesso (nell'ottica dello studioso) della Prova, non avrebbe più fiducia in se stesso. Non vedo nel testo il benché minimo indizio di un presunto ripensamento di Agamennone e della conseguente necessità che Nestore lo riporti al

Perplessità sull'utilità dell'intervento di Nestore, che a prima vista sembrerebbe un doppione di quello di Odisseo, sembra che siano state sollevate già nell'antichità, se è vero che l'autore dei Περὶ ἐσχηματισμένων precisa che i due eroi hanno diverse ὑποθέσεις, "obiettivi" conformi ai loro diversi caratteri. È soprattutto nel Π. ἐσχ. β che si ribadisce fino alla noia[62] che gli intenti dei due oratori sono inizialmente comuni, ma poi Nestore aggiunge la necessità di riordinare l'esercito, differenziando in questo modo la sua orazione da quella precedente. Il suo discorso è qui citato quale esempio della figura che consiste nel "dire le stesse cose di un altro ma con un obiettivo diverso (e risolutivo!)".[63] La diversità di intenti dei due oratori è provata dal fatto che essi sono lodati da persone differenti: Odisseo dall'esercito (v. 333–335), Nestore da Agamennone (v. 370–374), poiché è appunto il vecchio dalla lingua dolce come il miele colui che, riordinando le truppe, porta finalmente a compimento il piano del re.[64] L'autore vede quindi l'aggiunta di Nestore non come un accessorio privo di importanza, bensì come la vera realizzazione dell'intero piano oratorio cui ha preso parte insieme agli altri due eroi (αὕτη ἡ ὑπόθεσίς ἐστιν, ἧς χρείαν ἔχει ὁ Ἀγαμέμνων)[65]. Abbiamo dunque tre oratori, ciascuno con un compito ben preciso: a) Agamennone saggia l'umore dell'esercito, provocandone volutamente la fuga; b) Odisseo convince l'esercito a restare; c) Nestore lo dispone in campo (vv. 362–363).

progetto originario. Il re persegue sempre il medesimo piano, al cui successo concorrono anche gli altri due eroi.

62 "Bis zum Überdruss", così Schrader 1902, 540.

63 Π. ἐσχ. β 92, 17 ss.: τὸ δι' ἄλλων πορευόμενον καὶ παντελῶς ἐπ' ἄλλης ὑποθέσεως τὸν λόγον ποιούμενον ἄλλην περαίνειν.

64 Dello stesso avviso gli scoli al v. 370, in cui Agamennone loda Nestore. Cfr. anche *sch.* 372 a. b(BCE^{3}E^4) T, dove la lode di Agamennone è vista come stratagemma persuasivo nei confronti dell'esercito. Anche altrove nel poema la capacità di consigliare è oggetto di lode, a dimostrazione del grande conto in cui è tenuta la parola nella società eroica ivi rappresentata (I, 258, XI, 627, XV, 283 s., XVIII, 252; cfr. Latacz 2003). La lode di Agamennone a Nestore indusse Elio Aristide (*Or.* XLV, 140 s.) ad osservare che in Omero la retorica (ῥητορική) è più importante della strategia militare (στρατηγική);

65 Π. ἐσχ. β 94, 33, ma cfr. anche Schrader 1902, 540 per il rinvio alle testimonianze di Porfirio in cui il riassetto dell'esercito da parte di Nestore è considerato, invece, una semplice aggiunta.

È solo con quest'ultimo intervento, quindi, che la strategia retorico-persuasiva di Agamennone può considerarsi felicemente conclusa.[66]

La lode del re è sincera, e sincero deve apparire il rimpianto per la lite con Achille:

Di nuovo in assemblea superi, vecchio, i figli degli Achei.
Magari, Zeus padre e Atena e Apollo,
avessi dieci consiglieri così, come te, fra gli Achei!
Presto allora si piegherebbe la città di Priamo sovrano
sotto le nostre mani presa e saccheggiata.
Guai m'ha dato invece Zeus Cronide portatore dell'egida,
che a contese infruttuose mi spinge ed a risse.
Io ed Achille ci siamo azzuffati per una fanciulla,
con parole ostili e ho cominciato io ad offendere! (II, 370–378).

A questo punto, però, si potrebbe muovere un'ennesima obiezione all'interpretazione contenuta nei Π. ἐσχ.: perché mai Agamennone alla fine della Prova, dopo che l'esercito è stato già trattenuto da Odisseo e schierato da Nestore, sente la necessità di ammettere le proprie responsabilità circa il ritiro di Achille? Non ha già ottenuto ciò a cui mirava con il proprio piano, vale a dire un esercito nuovamente desideroso di combattere per lui?[67] L'obiezione sembra essere stata sollevata già nell'antichità, se è vero che lo stesso Pseudo-Dionigi avverte l'esigenza di precisare che l'ammissione di colpa rientra nella strategia oratoria che ha avuto inizio con la Prova, come spiega in un passaggio del Π. ἐσχ. β (96, 9–20), che qui parafraso: Agamennone teme che anche dopo il discorso di Nestore gli Achei continuino a nutrire rancore nei suoi confronti riguardo alla faccenda di Achille. Per quanto abbia fatto sfogare la loro rabbia e frustrazione in quella corsa disordinata e libe-

66 Questo sia detto con buona pace di Kullmann 1955, che riteneva eccessiva e ridicola (*sic*!) la lode tributata dal re a Nestore in relazione al contesto narrativo in cui viene pronunciata, considerandola il residuo di un precedente strato compositivo. Un altro fraintendimento del significato della lode si legge in Bergold 1977, 76, seguito da Latacz 2003: Agamennone ometterebbe di lodare Odisseo, perché quest'ultimo con il suo intervento avrebbe indebolito la sua autorità.

67 Mi convince poco l'interpretazione per così dire "psicologica" offerta da Latacz 2003, secondo cui l'ammissione di colpa si comprenderebbe alla luce dell'ingenua spontaneità che caratterizzerebbe il personaggio, che facilmente cambierebbe idea. In questo stesso commento, del resto, si nota che Agamennone, pur ammettendo l'errore, non si dilunga sulla lite, ma pronuncia subito un'esortazione a combattere. Questa sortisce i suoi effetti in quanto sarebbe "rhetorisch durchgeformt".

ratoria alle navi, il re pensa bene di ammettere pubblicamente di avere sbagliato, e, nel farlo, di menzionare espressamente Achille, così da stemperare una volta per tutte la collera dei suoi soldati; l'Atride torna a fare leva sulle emozioni della massa, cercando di muoverla a compassione.[68]

Quella di Agamennone è una strategia ben studiata, uno σχῆμα: "Procedendo da una tesi che ha già convinto, buttare lì, alla fine, come un'appendice, il vero obiettivo".[69] Il re sa approfittare dell'effetto sortito dagli interventi degli oratori che lo hanno preceduto per procedere ad un altro obiettivo, che però presenta come accessorio, quasi di sfuggita. Elogia Nestore, ammette e in parte giustifica la propria colpa, ma questi argomenti sono soltanto strumentali a ordinare ai soldati, minacciandoli, di combattere. Il re centra così l'obiettivo del suo intero piano, dal momento che: a) dà man forte alla proposta lanciata da Nestore di armare l'esercito; b) si rende gradito alle truppe; c) fa sbollire la rabbia della comunità nei suoi confronti.[70]

La simulazione si rivela vincente: l'esercito finisce col convincersi che Agamennone non ha agito di sua volontà, ma perché accecato dalla rabbia e dagli dei; esso viene intenerito dall'ammissione di colpa, che interpreta come un atto di umiltà,[71] e soprattutto si lascia comandare e

68 Alla medesima conclusione, ma - mi sembra - indipendentemente dalla riflessione contenuta nel Π. ἐσχ. β, giunge Seibel 1994, 494: Agamennone fingerebbe di fronte alla massa *Zerknirschung* e *Versöhnungsbereitschaft* soltanto per acquistarsi la sua simpatia. Più originale, ma concettosa, l'interpretazione di Katzung 1959, 69, secondo il quale Agamennone, facendo autocritica, segnalerebbe ai soldati che è giunto il momento per tutti di osservare una rigorosa disciplina. Inoltre il re, chiedendo pubblicamente scusa, sottrarrebbe ad eventuali disertori la possibilità di giustificare la propria assenza dal campo di battaglia richiamandosi al precedente di Achille che, offeso, si era ritirato dalla guerra.

69 Π. ἐσχ. β 96, 33–35: αὕτη οὖν ἡ τέχνη τίς ἐστι; τὸ ἐπ' ἄλλης ὑποθέσεως πεπεικυίας πορευόμενον ἐπὶ τέλει ὡς πάρεργον ἐρρίπτειν τὴν οἰκειοτέραν ὑπόθεσιν (la mia lettura diverge da quella di Us.-Rad; le mie motivazioni in [(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (trad.) Dentice di Accadia, 162].

70 96, 9–14 e 96, 21–22: φοβεῖται, μὴ οὐ πείσῃ ὁ Νέστωρ, καὶ βοηθεῖ αὐτῷ, ὅσα δύναται. τί οὖν ἐστι τὸ μὴ ποιοῦν πείθειν τὸν Νέστορα; ὀργὴ ὑπὲρ Ἀχιλλέως τῶν Ἑλλήνων. παραμυθεῖται τὴν ὀργὴν αὐτῶν ὁ Ἀγαμέμνων ὁμολογῶν ἡμαρτηκέναι, καὶ μέμνηται τοῦ Ἀχιλλέως, ἵνα μαλάξῃ αὐτῶν τὸν θυμὸν τὸν ἐπ' αὐτῷ … ἐποίησεν αὐτοὺς οἰκτεῖραι, εἰ ὁμολογεῖ τὸ ἁμάρτημα, καὶ ἀπεπλήρωσεν αὐτῶν τὸν θυμόν.

71 Cfr. *sch.* 376 b(BCE^{3}E^4) T. Per il tema dell'ammissione di colpa quale strumento retorico di persuasione cfr. Ps.-Ermogene, Π. μεθ. δειν. II, 32, dove si dice che Omero ha insegnato questo stratagemma, in seguito imitato da Ero-

minacciare senza batter ciglio, anzi di buon grado. La vera natura del re, fiera e autoritaria, a persuasione avvenuta non tarda a rivelarsi: proprio la minaccia a chiunque osi disertare le armi, con la quale si chiude l'orazione dell'Atride (vv. 391–393), è il segno che è ancora lui il capo della spedizione.[72]

Sintesi e conclusioni

La critica moderna si è spesso soffermata sulle modalità di espressione della Prova, senza riuscire a spiegarsi il perché di una scelta tanto rischiosa da parte di Agamennone. Se cioè l'obiettivo è quello di infondere coraggio all'esercito acheo, perché mai esortarlo a riprendere il mare, correndo il grosso rischio di non riuscire poi a fargli cambiare idea? Non sarebbe stato più semplice raccontare alle truppe il Sogno che prometteva vittoria certa? La fuga dell'esercito sarebbe appunto la dimostrazione dell'inevitabile fallimento a cui era destinato un discorso così insensatamente rischioso. L'attività critica di alcuni commentatori antichi, tra i quali spicca(no) per la chiarezza e accuratezza dell'indagine l'autore (o gli autori) dei trattati *Sui discorsi figurati*, ci viene in soccorso, dimostrando che non solo la Prova era l'unica mossa che in quel momento Agamennone potesse fare, ma che essa ottiene perfettamente lo scopo auspicato. Se Agamennone si fosse espresso direttamente, l'esercito non gli avrebbe obbedito e avrebbe senz'altro ritenuto una banale bugia la storia del sogno, sia perché dopo nove anni di guerra infruttuosa e logorante aveva il morale a terra, sia perché giustamente irritato con il re, a causa del quale non poteva più contare su Achille.[73] Ecco allora che Agamennone non può fare altro che invitare i soldati a tornare in patria, mostrando di comprendere e condividere la loro stanchezza. Il suo

doto. L'esempio omerico addotto non è, però, il discorso di Agamennone, bensì quello di Elena nel III libro dell'*Iliade* (vv. 172–180).

72 Cfr. Π. ἐσχ. β 96, 32–33: εἶτα κελεύει καὶ ἀπειλεῖ βασιλικῶς, e vv. 391–393 con lo scolio relativo b(BCE^3) T: εὐτόνως κατέστρεψε τὸν λόγον· οὐ γὰρ τῆς πειθοῦς μόνης, ἀλλὰ καὶ ἀπειλῆς προσδεῖ τῷ πλήθει. Cfr. anche Eustazio 242, 13, per il quale la minaccia rivolta ad un eventuale λειποτάκτης ("disertore") rivelerebbe un modo di parlare ἀυστηρότερον ("più duro") rispetto a quello di Nestore: se quello ha minacciato di morte, questi minaccia di lasciare il cadavere preda di cani e uccelli!

73 Bene McGlew 1989, 284: "the common troops would hardly believe him: his recent quarrel with Achilles … has certainly shaken their confidence in him and in the gods' good will."

discorso però è "berechnet auf die Gegenrede",[74] prevede l'obiezione. Il re usa infatti a sostegno della tesi del ritiro argomenti che potranno essere facilmente confutati da chi, secondo il suo piano, dovrà prendere la parola dopo di lui, vale a dire Odisseo. Non mi sembra corretto pensare che Agamennone si aspetti da parte dell'esercito stesso la demolizione punto per punto dei suoi argomenti.[75] Non è un caso che il suo discorso si chiuda con l'invito a fuggire, che sarà decisivo per scatenare la corsa alle navi, così come non è un caso che Odisseo e Nestore si serviranno proprio dei punti deboli del discorso del re per trattenere le truppe.[76] La fuga non indica che la Prova è fallita, ma, al contrario, che il piano di Agamennone esposto ai vv. 72–75 sta funzionando come previsto. L'Atride vuole, insomma, che i soldati sfoghino il proprio rancore verso di lui e il desiderio del ritorno, abbandonandosi ad una fuga sfrenata, proprio perché, in quell'attitudine di vigliaccheria, siano più facilmente confutati da Odisseo e Nestore.[77]

La maggior parte degli studiosi moderni che si sono occupati della Prova ha ignorato il prezioso contributo dello Pseudo-Dionigi.[78] D'altra

74 Così Wilamowitz 1920, 269, che però non intende la *Gegenrede* di Odisseo e Nestore, bensì quella dei soldati.

75 Di questo avviso sono invece Olshausen 1983, 234 (il re si aspetterebbe che l'esercito capisca la sua reale intenzione), Knox-Russo 1989, 355 ("Agamemnon is directly soliciting a response from the men – namely, outraged rejection of his invitation to shame") e Heiden 1991, pur consapevole, quest'ultimo, che "many readers of the *Iliad* have shifted Agamemnon's words out of the context of the speech and into that of his overall plan" (p. 12). Prima di me, invece, già Cook 2003, 185 osservava che Agamennone si aspetta l'obiezione da parte dei soli γέροντες.

76 In particolare abbiamo visto che il motivo della vergogna di un ritorno in patria senza aver portato a termine la guerra è impiegato espressamente da Odisseo (vv. 284–298); quello della affidabilità di una promessa di vittoria fatta da Zeus è impiegato sia da Odisseo (324–325) sia da Nestore (vv. 350–359).

77 Olshausen 1983, 228 interpreta a mio avviso erroneamente il piano di Agamennone, quando scrive che *se* gli Achei dovessero fuggire non contraddicendo il re, spetterebbe ai capi di riportarli indietro. Scrivendo così, Olshausen suggerisce che Agamennone consideri solo *possibile* che gli Achei fuggano, e che il piano di intervento dei γέροντες sia una sorta di "piano b". Nel testo, però, la conseguenza della fuga appare certa e l'intervento dei capi è l'unica soluzione prevista.

78 Pur non menzionando i Π. ἐσχ., McGlew 1989 e Wyatt 2002 arrivano alle medesime conclusioni lì contenute: "As a calculated deception, the πεῖρα does not actually fail" (McGlew, 284); "It may well be that Agamemnon had in fact expected such a development [la fuga dei soldati], and deliberately created a crisis. He wanted to restore both morale and discipline" (Wyatt, 5).

parte chi meritoriamente lo ha menzionato, lo ha fatto soltanto per screditarlo.[79] Si pensi a Hillgruber 2000 (cfr. *supra*) o a Kalinka 1943, il quale, pur sapendo che il passo veniva interpretato nell'antichità come discorso figurato, riteneva l'esortazione a fuggire manifestazione della codardia di Agamennone.[80] Un'altra voce divergente dal commento pseudodionisiano è stata quella di Katzung 1959, secondo il quale il Poeta avrebbe voluto sorprendere il lettore, facendo fallire il piano dell'Atride. Se questo si fosse compiuto con successo, si sarebbe rivelato un congegno troppo preciso e non avrebbe lasciato spazio al colpo di scena.[81] Ma mi chiedo perché mai non si possa ammettere che nell'*Iliade* una strategia oratoria anche complessa come la Prova funzioni perfettamente. Il fatto che lo Pseudo-Dionigi insieme ad altri critici antichi abbia considerato questi versi del poema un *Musterbeispiel* della teoria del discorso figurato non può non portarci a riconoscere la qualità retorica di questa orazione. Con ciò non voglio certo dire che nel poema ci sia una teorizzazione del discorso figurato, ma che l'*Iliade* offra con la Prova il dispiegamento consapevole di una strategia retorica complessa e vincente, che sarà teorizzata in seguito, questo mi sembra innegabile. Agamennone non è allora il prototipo dell'oratore inefficace, non è

79 Fanno eccezione Kullmann 1955, Russell 2001 e Chiron 2003. Come dicevo sopra, però, il primo fa riferimento al solo Π. ἐσχ. α, mentre gli altri due studiosi menzionano sì entrambi i trattati, ma in lavori non specificamente dedicati alla Prova, e pertanto non danno sufficientemente conto della complessità della discussione lì contenuta.

80 Secondo Kalinka Agamennone non si sarebbe arrischiato a mettere alla prova l'umore dei soldati se non fosse stato sicuro che essi avrebbero saputo resistere alla tentazione della fuga; in quest'ultimo caso, però, una prova non sarebbe stata necessaria. A questo punto lo studioso si chiede come mai nel testo si parli espressamente di "mettere alla prova con le parole i soldati" (cfr. vv. 73–74) e soprattutto come il re osi andare contro il volere di Zeus. Ritengo debole e non aderente al testo omerico la spiegazione fornita dallo studioso, secondo il quale il Sogno sarebbe in realtà un *Wunschtraum* (l'espressione dell'intimo desiderio di conquistare Troia) e l'esortazione alla fuga il mezzo adoperato da Agamennone per nascondere a se stesso e agli altri la propria sfiducia in un esito positivo della guerra (pp. 54–55). Di *Wunschtraum* (*wishful thinking*) parla anche Wyatt 2002, 7, che tuttavia interpreta a mio parere correttamente la Prova. Una analisi più recente della Prova di Agamennone è offerta da Stroh 2009:2, 32–34, che lamenta il fatto che agli interpreti moderni sia sfuggito il nesso con l'antica teoria dei discorsi figurati, ma rifiuta la spiegazione pseudodionisiana.

81 "Aber der Dichter will diesen Plan nicht wie ein aufgezogenes Uhrwerk ablaufen lassen, sondern will überraschen, indem er Agamemnons Plan … missglücken lässt" (p. 54).

l'esempio di come il discorso a volte non riesca a persuadere, come si legge nell'*Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Al contrario la sua voce si aggiunge a quella degli altri personaggi-oratori che nel poema di Omero maneggiano con maestria somma l'arte della parola persuasiva.

2. L'episodio di Tersite

Dopo aver ricondotto l'esercito in assemblea, Odisseo si appresta, continuando, come dicevo, la strategia persuasiva cominciata con la Prova, a tenere quel discorso che dovrà definitivamente fugare ogni velleità di riprendere la via del mare. A questo punto, però, Omero presenta una scena memorabile, destinata attraverso i secoli ad alimentare uno sterminato dibattito, non limitato, peraltro, all'ambito degli studi specialistici. Tutti sono seduti e composti in assemblea, solo un soldato, Tersite,

> … ἀμετροεπὴς ἐκολῴα,
> ὃς ἔπεα φρεσὶ ἧσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη,
> μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν,
> ἀλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοίϊον Ἀργείοισιν
> ἔμμεναι· αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε.
>
> … strepitava ancora, il parlatore petulante,
> che molti sciagurati discorsi nutriva nella sua mente,
> per disputare coi re a vuoto, fuor di proposito,
> pur che qualcosa stimasse argomento di riso
> per gli Argivi; il più spregevole, fra tutti i venuti all'assedio di Troia
> (II, 212–216).

Già da questi versi è chiaro che ci troviamo di fronte ad un attaccabrighe, un oratore ἀμετροεπής, "petulante", "senza misura",[82] che parla a sproposito, dicendo cose ἄκοσμα, vale a dire "sconvenienti" e sgradite

82 Si tratta di mancanza di misura nell'esercizio della parola (bene Jouanno 2005, 184). Non mi convince l'interpretazione di Martin 1989 (accolta da Kouklanakis 1999), secondo cui la mancanza di misura si potrebbe constatare concretamente nel discorso che terrà Tersite, ricco di sineresi e sinizesi che produrrebbero l'effetto di un oratore che "si mangia le parole". Interessante, sebbene a tratti poco chiara, l'ipotesi di Lowry 1991, secondo il quale il disordine non andrebbe riferito al modo di esprimersi, bensì all'effetto destabilizzante che provocherebbe il suo linguaggio offensivo, volto a ispirare vergogna in chi ascolta. La descrizione dei difetti oratori ricorda quella che si legge nel *Margite* pseudomerico (cfr. Rankin 1972, 44).

ai capi. Si dice inoltre che egli parli provocando il riso. Ma abbiamo a che fare con un oratore che calcola sapientemente gli effetti del suo discorso, che adotta, insomma, consapevolmente una "retorica del comico", o soltanto con un personaggio ridicolo? Il dilemma era già antico e si legava ad una questione sintattica: a seconda della punteggiatura dei vv. 215–216 (dopo εἴσαιτο al v. 215 o dopo ἔμμεναι al v. 216, cfr. *sch.* A *ad* 212–216), gli antichi davano due diverse interpretazioni, riportate da Eustazio (205, 20–26):

a) ciò che Tersite intende dire seriamente risulta ridicolo per gli Argivi (ὅπερ ἂν αὐτῷ εἴσαιτο ἤγουν δόξοι, ἐκεῖνο γελοῖον ἦν τοῖς Ἀργείοις).
b) Tersite vuole deliberatamente (ἐκ προνοίας καὶ ἑκὼν καὶ ἐπίτηδες) suscitare il riso.[83]

Tra i moderni Spina 2001, 29 opta per la seconda interpretazione, rilevando come essa sia coerente con la descrizione assai negativa che il Poeta fa del personaggio. La presentazione, in effetti, non finisce qui. Omero indugia nel descrivere la ripugnanza fisica di Tersite, che, unita all'importunità dei suoi interventi, ne fa un personaggio odioso a tutti gli Achei:

φολκὸς ἦεν, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα· τὼ δέ οἱ ὤμω
κυρτώ, ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὕπερθε
φοξὸς ἦεν κεφαλήν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη.
ἔχθιστος δ' Ἀχιλῆϊ μάλιστ' ἦν ἠδ' Ὀδυσῆϊ·
τὼ γὰρ νεικείεσκε· τότ' αὖτ' Ἀγαμέμνονι δίῳ
ὀξέα κεκλήγων λέγ' ὀνείδεα· τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοὶ
ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ.

Aveva le gambe storte, zoppo da un piede, le spalle
ricurve, cadenti sul petto; sopra le spalle,
aveva la testa a pera, e ci crescevano radi i capelli.
Odiosissimo, più d'ogni altro, era ad Achille ed Odisseo:
perché spesso li svillaneggiava; quel giorno al divino Agamennone,
gracchiando acuto, diceva improperi: contro di lui gli Achei
terribilmente sentivano rabbia e sdegno in cuor loro (II, 217–223).

83 Quest'ultima ipotesi era considerata più convincente da Nicanore (cfr. *sch.* A *ad* 212–216). È possibile anche una terza ipotesi: che "a Tersite" (οἱ, v. 215) sembri comico e spiritoso ciò che agli altri appare soltanto ridicolo, che cioè la sua intenzione comica non sia colta dal pubblico. Sul riso provocato da Tersite cfr. anche le testimonianze di Porfirio, *Zetemata apud scholium* B 217, Platone, *Repubblica* VIII, 620c. (Tersite è definito qui γελωτοποιός), Sofocle, *Filottete*, 442 ss., Luciano, *Adv. ind.* 7 (Tersite qui è παγγέλοιος) e infine Quintiliano XI 1, 37: *verba adversus Agamemnonem a Thersite habita ridentur.*

L'ambiguità del pronome relativo al v. 222 (τῷ, "contro di lui"), che potrebbe riferirsi tanto ad Agamennone quanto a Tersite, complica le cose. Nel primo caso ("gli Achei sono in collera con il re") Tersite sfrutterebbe consapevolmente il malumore dell'esercito nei confronti di Agamennone; nel secondo, invece (gli Achei odiano lui, Tersite), il suo intervento risulterebbe soltanto fastidioso. Anche per questo passo Spina propende per l'interpretazione negativa, e in effetti tutto lascia pensare che sia Tersite il soggetto tematico del discorso.[84] Il Poeta sottolinea che egli è odioso ad Achille e Odisseo, bersagli abituali dei suoi insulti, ma che ora i suoi vituperi sono per il re (vv. 221–222). Anche questo dato contribuisce a preparare il terreno perché il discorso di Tersite fallisca miseramente.[85]

Se gli interpreti moderni propendono per un giudizio decisamente negativo del personaggio,[86] mi sembra tuttavia che sussista una certa ambiguità tra comicità e ridicolaggine del personaggio, cifra che è stata colta nell'antichità da uno scoliasta al v. 212: … ἤδη δὲ οὐ Ξενοφάνει, ἀλλ' Ὁμήρῳ πρώτῳ σιλλοὶ πεποίηνται, ἐν οἷς αὐτόν τε τὸν Θερσίτην σιλλαίνει καὶ ὁ Θερσίτης τοὺς ἀρίστους … b (BCE^{3}E^4) T ("non già da Senofane, ma da Omero sono stati composti i primi silli, nei quali quegli schernisce Tersite e Tersite schernisce gli aristocratici").[87] Non è escluso che il rapsodo stesso oscilli emotivamente, producendo un'evidente tensione tra sarcasmo spiritoso e ridicolaggine di Tersite, tensione alla quale si può ricondurre la divisione ermeneutica in due fazioni della

84 Così Latacz 2003.

85 Cfr. Gladstone 1858, 121.

86 Secondo Kouklanakis 1999 la reazione che provoca non sarebbe il riso, bensì la rabbia, per cui la presentazione del Poeta sarebbe incoerente. Ridicolo sarebbe anche secondo Courtieu 2007 chi si oppone ai valori dominanti con insolenza anziché con equilibrio, come invece farà Polidamante. Secondo Schmidt 2002:2, 134 Tersite non intenderebbe far ridere gli ascoltatori, bensì solo attaccare violentemente Agamennone, e ciò andrebbe contro le aspettative del lettore/ascoltatore. Gli unici che, per quanto ne so, abbiano colto l'intento umoristico di Tersite sono Vodoklys 1992, 37–48 e Zielinski 2004, 203–204, che puntualizzano come il discorso sia ambivalente: esso può tanto far ridere quanto irritare, a secondo di come viene recepito.

87 Cfr. anche Eustazio 311, 22. L'osservazione antica mette in risalto non tanto che Omero anticiperebbe un genere letterario, quanto piuttosto che nell'episodio di Tersite fu individuato un elemento comico. "In epoca tarda la nozione degli specifici tratti morfologici e tematici che individuavano il genere dei 'silli' andò perduta. Si assunse l'elemento scoptico come unico principio di individuazione, finendo col definire 'sillo' qualsiasi componimento mirante alla derisione" (Di Marco 1989, 19–20).

critica antica, che ora coglieva una cifra ora un'altra del personaggio. Le due interpretazioni mi sembra che coesistano senza escludersi a vicenda nell'analisi dello scoliasta, l'unico che abbia colto a pieno l'ambiguità-conflitto interiore dell'epos aristocratico-popolare, e che abbia accostato il beffeggio del poeta a quello del suo personaggio. Omero ha inteso Tersite come attore e allo steso tempo vittima dell'opera di derisione: egli è il demagogo che deride gli aristocratici e che a sua volta il poeta aristocratico mette in ridicolo.

Ora, però, è opportuno prendere in considerazione il discorso di Tersite:

Ἀτρεΐδη, τέο δὴ αὖτ' ἐπιμέμφεαι ἠδὲ χατίζεις;
πλεῖαί τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες
εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξαίρετοι, ἅς τοι Ἀχαιοὶ
πρωτίστῳ δίδομεν, εὖτ' ἂν πτολίεθρον ἕλωμεν.
ἦ ἔτι καὶ χρυσοῦ ἐπιδεύεαι, ὅν κέ τις οἴσει
Τρώων ἱπποδάμων ἐξ Ἰλίου υἷος ἄποινα,
ὅν κεν ἐγὼ δήσας ἀγάγω ἢ ἄλλος Ἀχαιῶν,
ἠὲ γυναῖκα νέην, ἵνα μίσγεαι ἐν φιλότητι,
ἥν τ' αὐτὸς ἀπονόσφι κατίσχεαι; οὐ μὲν ἔοικεν
ἀρχὸν ἐόντα κακῶν ἐπιβασκέμεν υἷας Ἀχαιῶν.
ὦ πέπονες, κάκ' ἐλέγχε' , Ἀχαιΐδες, οὐκέτ' Ἀχαιοί,
οἴκαδέ περ σὺν νηυσὶ νεώμεθα, τόνδε δ' ἐῶμεν
αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ γέρα πεσσέμεν, ὄφρα ἴδηται
ἦ ῥά τί οἱ χἠμεῖς προσαμύνομεν, ἦε καὶ οὐκί·
ὃς καὶ νῦν Ἀχιλῆα, ἔο μέγ' ἀμείνονα φῶτα,
ἠτίμησεν· ἑλὼν γὰρ ἔχει γέρας, αὐτὸς ἀπούρας.
ἀλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων·
ἦ γὰρ ἄν, Ἀτρεΐδη, νῦν ὕστατα λωβήσαιο.

225 Atride, di che ti lamenti ancora, che vai cercando?
Hai le tende piene di bronzo e molte donne
ci stanno dentro, scelte, che a te noi Achei
come a primo doniamo, quando espugniamo una rocca.
Hai bisogno ancora di oro, che ti porti da Ilio
230 qualcuno dei Troiani domatori di cavalli, quale riscatto di un figlio
fatto prigioniero da me o da un altro degli Achei,
oppure di giovane donna, per mescolarti con lei in amore,
da tenertela tu in privato? No, non sta bene
che essendo tu il capo trascini nei guai i figli degli Achei.
235 Compagni, gente da nulla, Achee, non più Achei,
con le navi, almeno, facciamo ritorno a casa, e questo lasciamolo
qui sotto Troia a digerire i suoi premi, in modo che veda
se è vero o no che noi, un aiuto, glielo davamo;
lui che or ora Achille, uomo di molto migliore di lui,
240 ha disonorato: s'è preso e si tiene il suo premio, avendolo estorto!

> Ma davvero ad Achille non bolle l'ira nel petto, lascia correre invece: se no, adesso, figlio di Atreo, era l'ultima volta che insolentivi! (II, 225–242).

La critica moderna ha spesso osservato come gli argomenti addotti da Tersite siano giusti e anzi ineccepibili: egli non farebbe che ripetere, del resto, le giuste rimostranze che Achille aveva fatto all'arrogante Agamennone,[88] che vuole tenere il bottino tutto per sé lasciando che siano gli altri a rischiare la vita in battaglia. Il suo discorso non è privo di una certa εὐστοχία, la capacità di colpire il bersaglio mettendone a nudo i punti deboli: Tersite stigmatizza l'avidità di Agamennone e il suo venir meno alle responsabilità di capo della spedizione, che dovrebbe innanzitutto avere a cuore la sorte dei propri uomini e invece pensa solo al proprio tornaconto. Non c'è dubbio, inoltre, che sia abile oratore e demagogo quando ripetutamente usa il "noi" per presentarsi come portavoce della massa (ciò – si badi – non significa però che egli sia percepito come tale dai soldati, ma soltanto che egli usa una tecnica retorica). La sua invettiva è un "ingenious piece of rhetoric",[89] "an impassioned and skilful speech",[90] nel quale abilmente sconfessa l'autorità di Agamennone, ribaltando il legame implicito che sussiste tra obbedienza al capo e onore che ne deriva: gli Achei obbediscono al loro re, ma, poiché questi è moralmente indegno di ricoprire quel ruolo, essi non sono più Achei, ma *Achee*, ragazzine che hanno paura di contrariare il padrone, dal quale prendono ordini con servile e ottusa ubbidienza.

A dispetto della presentazione negativa che il Poeta aveva fatto dell'oratoria di Tersite, che contravverrebbe ad un principio, per così dire, di "gradevolezza", il discorso è per certi versi "ein Meisterstück der Demagogie"[91]. Esso, in barba alle attese suscitate da chi narra, presenta, infatti, una struttura argomentativa ben precisa e per così dire "medi-

88 Un confronto puntuale è offerto già da Freidenberg 1930, 243–244. I discorsi di Tersite e Achille (come anche quello di Odisseo che qui segue e quello di Agamennone del libro I) sono stati confrontati sul piano sia strutturale sia tematico da Lohmann 1970, 174–178, che ne ha dedotto la volontà del Poeta di richiamare alla memoria del suo pubblico l'assemblea del libro I. Con questa *Erinnerungsfunktion* Lohmann ha creduto di poter confutare le ipotesi analitiche sulle fonti extrailiadiche presupposte dall'episodio di Tersite, che, diversamente, sarebbe un'*inventio ad hoc* del Poeta. Per Di Benedetto 1998[2] (1994[1]) Tersite "si presenta come più achilleico di Achille stesso" (p. 352).

89 Kirk 1985, 140.

90 McGlew 1989, 291.

91 Olshausen 1983, 230.

tata":[92] Agamennone possiede già tutto (vv. 225–228), eppure vuole ancora di più, perché è di un'avidità insaziabile (vv. 229–233); egli è venuto meno ai suoi doveri di capo (vv. 233–234); gli Achei sono delle femminucce, perché hanno già sopportato troppo senza reagire (vv. 235–238); anche Achille è un debole, perché non ha reagito alle angherie dell'Atride come si conviene ad un eroe del suo calibro (239–242). Il discorso è obliquo, perché, pur rivolgendosi formalmente al re, chi lo pronuncia intende indurre un terzo soggetto, le truppe, ad una reazione precisa: la fuga. Come per altri discorsi parenetici dell'*Iliade*, anche qui si può riconoscere una chiara struttura articolata in un appello, una critica, e infine una sezione propositiva, con la particolarità, però, che la sua cifra dominante è l'invettiva. Tersite sa bene come ridurre alle sfere più basse del danaro e del sesso un elemento cardine dell'ideologia aristocratico-guerriera: la sottrazione al nemico del bottino di guerra. Al re interessa il bronzo perché vale e non perché è segno tangibile del valore mostrato sul campo, e vuole le schiave per portarsele a letto e soddisfare i propri appetiti sessuali. Un discorso parenetico, sì, ma alla rovescia:[93] "fuggite", strepita Tersite dopo un'esposizione non priva di linearità. Si tratta di un'orazione, insomma, per certi aspetti ben formulata, che sembra non avere nulla da invidiare alle *performances* oratorie di altri personaggi omerici. Eppure Tersite fallisce: Odisseo lo bastona davanti ai soldati, che se la ridono di gusto, plaudendo all'eroe, che, se tante belle azioni ha compiuto fino a quel momento, ora, malmenando quel "chiacchierone arrogante" (v. 275), ha superato se stesso.[94]

92 Koster 1980, 46–48 ha osservato nella rampogna di Tersite l'assenza di vituperi rivolti direttamente ad Agamennone. Nel libro I il re era rimasto impassibile dinanzi alle offese di Achille, per cui ora Tersite deve muoversi su un piano razionale, cercando di colpirlo nel suo ruolo di capo, tanto che il suo discorso è – così Koster – "ein Musterbeispiel einer … nicht affektisch motivierten Schmähung".

93 "An upside-down paraenetic speech" (McGlew 1989, 291).

94 Cfr. vv. 270–277. Il verso 270, οἱ δὲ καὶ ἀχνύμενοί περ ἐπ' αὐτῷ ἡδὺ γέλασσαν ("e gli altri, pur dispiaciuti, ne risero di cuore"), è ancora oggi oggetto di un vivo dibattito circa il peso e il significato da attribuire al dispiacere dei soldati. L' ἄχος che questi provano per Tersite indicherebbe secondo Rose 1988 che essi sono dispiaciuti che il suo intervento non sia andato a buon fine, perché consci di quanto valga quella libertà di espressione ora mortificata dalle botte di Odisseo. In termini simili si esprime Rankin 1972, 43, che aggiunge che i soldati sarebbero delusi per essere stati frenati nella corsa alle navi. Più equilibrata l'ipotesi avanzata in Latacz 2003, 85, dove si esclude sia che gli Achei siano dispiaciuti per le botte inferte a Tersite sia per il mancato ritorno in patria; essi,

Odisseo è abile a indovinare il gusto della massa, che si gode lo spettacolo dello storpio insolente messo in riga.[95] Parimenti è bravo a non nominare Agamennone, che non gode di favore tra gli Achei, né Achille, che, essendosi ritirato dalla battaglia, potrebbe suggerire ai soldati che sì, se c'è la volontà, si può ammutinare e lasciare il re solo con la sua guerra e il suo oro.[96]

C'è chi ha scritto che le percosse a Tersite sarebbero la prova più evidente che i suoi argomenti sono talmente validi da non poter essere confutati con un'argomentazione razionale: Odisseo ricorrerebbe alla violenza perché non saprebbe contraddire il suo avversario.[97] D'altra parte, però, in qualche caso sono questi stessi interpreti a considerare la possibilità che Odisseo, nel suo orgoglio di βασιλεύς, ritenga che non valga nemmeno la pena di discutere con un plebeo come Tersite.[98] In realtà, se leggiamo la replica di Odisseo, notiamo che egli non si sottrae ad una demolizione degli argomenti di chi lo ha preceduto:

Tersite, consigliere scriteriato (ἀκριτόμυθε), anche se sei oratore eloquente (λιγύς περ ἐὼν ἀγορητής),
smettila e non voler da solo disputare coi re:
non penso infatti che uomo peggiore di te
ci sia, fra quanti con gli Atridi son venuti all'assedio di Troia.
Perciò non dovresti parlare avendo i re sulla bocca,
e rivolgere loro improperi, ed agognare il ritorno.
Del resto, nemmeno sappiamo come andranno le cose,
se bene o male faremo ritorno, noi figli degli Achei.
Per questo ora Agamennone Atride, pastore di popoli,
stai ad offendere, perché moltissimi doni gli fanno
gli eroi Danai: e tu parli insultando.
Ma io te lo dico, e questo avrà compimento:
se mai più ad impazzare ti colga, così come or ora,
non stia più sulle spalle ad Odisseo la testa,

piuttosto, sarebbero amareggiati per l'insieme degli ultimi avvenimenti: "die gestauten Emotionen entladen sich dann aus konkretem Anlaß in der Schadenfreude über Thersites." Forse c'è una spiegazione ancora più semplice: la pena dei soldati potrebbe essere la naturale e umana reazione, naturale quanto il riso, dinanzi ad una persona che viene picchiata. Tenderei, insomma, a non caricare di significati eccessivi questo inciso. Quanto alle interpretazioni che sono state date del riso dei soldati cfr. *infra* n. 140.

95 Quella di Odisseo è con le parole di Kouklanakis 1999, 48 "street-wisdom".

96 Cfr. Seibel 1995.

97 Cfr. Rankin 1972, 44, Kouklanakis 1999, 44, Schmidt 2002, 140–141, ma già nell'antichità cfr. Libanio, *Encomio di Tersite*.

98 Cfr. Rankin 1972. Le botte equivalgono ad un argomento retorico secondo Olshausen 1983, 232.

non più padre di Telemaco possa essere io detto,
se non ti prendo e ti tolgo il vestito,
mantello e chitone, che le vergogne ti copre,
e non ti spedisco piangente alle navi veloci
dall'assemblea sbattendoti fuori, con botte umilianti! (II, 246–264).

La minaccia di botte pronunciata da Odisseo e il fatto che di qui a poco essa sarà messa in pratica non devono far trascurare l'argomentazione dell'eroe, che risponde, seppure in ordine inverso, ai punti dell'arringa di Tersite: prima replica all'appello a tornare in patria, facendo presente che non è detto che il ritorno sia privo di pericoli e quindi soluzione più vantaggiosa rispetto alla continuazione della guerra; poi prende posizione sull'argomento della presunta avidità di Agamennone. Tersite muoverebbe questa accusa perché spinto dall'invidia: quanto desidererebbe che gli Achei coprissero *lui* di doni come fanno con il re! Odisseo tiene un discorso magistrale, mettendo a nudo la codardia e l'invidia di Tersite, pronunciando giuramenti[99] e minacce di grande impatto emotivo, ma non per questo rinunciando ad un'argomentazione razionale.[100]

Ad ogni modo l'abilità della replica di Odisseo non basta da sola a giustificare il fallimento della retorica del suo antagonista. Gli errori dell'antioratore sono molti: innanzitutto se Achille aveva parlato per sé, Tersite, demagogicamente, crede di poter parlare a nome dell'intero esercito, di cui si autodesigna portavoce.[101] Questi ha intuito bene la vera intenzione di Agamennone, il quale, proponendo il ritiro, in realtà intende saggiare l'umore della massa ed eccitarne l'orgoglio guerriero,[102] ma interviene quando è già troppo tardi. L'esercito è stato già ricondotto in assemblea da Odisseo: la sua *Umstimmung*, sebbene non ancora de-

99 Si noti l'efficacia dei vv. 259–260.

100 Secondo Roisman 2007, se Tersite, sprovvisto di argomentazioni razionali a favore del ritorno in patria, mirava a colpire il lato emotivo dei suoi ascoltatori, sollecitandone le pulsioni più vili, viceversa Odisseo adduce argomenti razionali, vere e proprie "prove" a favore della necessità di restare a Troia (il prodigio e la profezia di Calcante). Così facendo, egli anticiperebbe ciò che Aristotele chiamerà διαγῆσις, la tecnica che consiste nel "passare" (διᾶγειν) durante l'argomentazione attraverso prove, dati di fatto. Cfr. *supra Introduzione*, n. 38.

101 Cfr. Martin 1989 e Kouklanakis 1999, 48–49.

102 Tersite ha giustamente letto nel passaggio dello scettro dal re a Odisseo che il vero obiettivo del primo era evitare la fuga dell'esercito (così Theiler 1954 e Katzung 1959; diversamente Mazon 1948). Dal canto mio aggiungo che Tersite sembra svolgere il ruolo di chi ha scoperto che il discorso di Agamennone è figurato e cerca a sua volta di ingannarlo facendo (o, meglio, invitando a fare) proprio quello che il re non vuole, ma che finge di perseguire.

finitivamente compiuta, ha già cominciato un irreversibile cammino. Tersite parla ad un esercito il cui sentimento è già mutato, ed ecco che resta isolato, il solo che ancora ragli di voler tornare a casa. Egli cerca di approfittare della situazione – la reputazione di Agamennone non è ancora definitivamente ristabilita e quella di Achille è integra – ma non sa farlo, se è vero che schiamazza contro tutto e tutti. A prima vista sembrerebbe che egli voglia presentarsi come avvocato di Achille, difendere le sue ragioni, ma poi, a ben vedere, anche il Pelide è bersaglio delle sue accuse, e questo perché Tersite parla *per sé*, dà voce soltanto alla propria codardia. Non vedo, pertanto, alcun progetto politico o rivoluzionario ad ispirare il suo intervento, come pure vuole un'inveterata lettura in chiave marxista dell'episodio. Incitando i Greci a prendere atto dei propri meriti e di quanto indispensabile sia il loro ruolo per la guerra di Agamennone, l'antioratore intende sì alimentare la loro nostalgia del ritorno, ma non per questo lo si può definire "a skilled politician":[103] è solo un codardo con qualche capacità oratoria, nulla di più.[104]

Il giudizio più calzante sul personaggio lo dà proprio Odisseo chiamandolo al v. 246 ἀκριτόμυθος ("consigliere scriteriato"). L'attributo è così parafrasato da Eustazio (213, 21 ss.): Ἔστι δὲ ἀκριτόμυθος ἢ ὁ πολύλογος … ἢ ὁ ἀδιευκρίνητος ἐν τῷ λέγειν καὶ ἄκοσμος ("'Scriteriato' significa 'ciarliero' … ovvero confuso e 'disordinato' nel parlare"). Se poi si leggono le spiegazioni degli scoliasti,[105] comprendiamo che Tersite parla a ruota libera, senza discernimento, lanciando invettive oltre il limite della decenza e del ragionevole.[106] Ma se questo limite viene travalicato da Tersite, significa forse che esso è stato superato a maggior ragione già da Achille, che tutto sommato era stato ancora più duro nei confronti del re? Non proprio: le accuse, se provengono da Achille, non sono mai insulsi vituperi, bensì legittima espressione di orgoglio ferito. Tersite, invece, non ha ragione di essere orgoglioso: si vanta di aver

103 Cfr. Rankin 1972, 54.

104 Bene Lämmli 1948.

105 Preziose le osservazioni al v. 246: ἀκριτόμυθε· μετὰ εἰρωνείας, ὡς καὶ τὸ λιγύς. οἱ δὲ ἀκριτόμυθε ἀντὶ τοῦ ἀμετροεπής, πρὸς κατάγνωσιν τῶν εἰρημένων A b (BCE^{3}E^{4}) T; 246 Ge (ex h?): ἢ ἐν τῷ λέγειν ἄκραν μὴ ἔχων ἢ ὁ κόρον μύθου φέρων μηδόλως, He. (a 2585): πολλὰ καὶ ἀδιάστολα καὶ ἀδιαχώριστα λέγων, ὅ ἐστι συγκεχυμένα καὶ ἀδιάτακτα, ἢ ἀδιανόητα καὶ ἄλογα· κριτήριον ⟨γὰρ⟩ τῶν φρονίμων ὁ λογισμός, τῶν δὲ ἀφρόνων τὸ πάθος, ἄλογον καθ' ἑαυτό.

106 Bene Jouanno 2005, 184: Tersite commette peccato di ὕβρις perché agisce in barba ad ogni regola di decenza (πρέπον). Di iato tra forma sregolata e contenuto sensato e giusto del discorso parla Courtieu 2007.

compiuto imprese grandiose a Troia, osa mettersi sullo stesso piano di Achille, ma né ha la sua statura morale né è stato protagonista di gesta eroiche di cui andar fiero.[107] E proprio lui osa chiamare "femminucce" i compagni, lui che, storpio e ributtante, è piuttosto un peso per la comunità?

Dopo aver letto il suo discorso, dovrebbe apparire chiaro perché il Poeta ha presentato Tersite come un personaggio comico/ridicolo e soprattutto senza misura (ἀμετροεπής): egli è eccessivo nel biasimare, e ascrivendosi meriti che non ha, si rende ridicolo. Il commento più chiaro è offerto a mio avviso già nell'antichità nel Περὶ λόγων ἐξετάσεως, attribuito a Dionigi di Alicarnasso, dove ci si interroga sullo scopo che il Poeta persegue attraverso le parole e la personalità del suo personaggio.[108] L'esegeta individuava bene quanto viene oggi spesso evidenziato dalla critica: che gli argomenti impiegati da Tersite sono di per sé validi, in quanto coincidono con le ragioni di Achille, ma che il Poeta ha voluto indebolire queste ultime, facendole perorare da un personaggio ridicolo e odioso, che inevitabilmente finisce con l'attirare l'attenzione del pubblico non sui contenuti del discorso, ma sulla ridicolaggine della propria persona.[109] Se si eliminano dall'orazione di Tersite tutte quelle espressioni nelle quali l'oratore fa mostra di vanagloria (cfr. vv. 231 e 238), rendendosi ridicolo,[110] avremmo, secondo lo Pseudo-Dionigi, il

107 Cfr. Plutarco, *De aud. poet.* 10, 28 f-29a, che osserva le somiglianze sia nei toni sia dal punto di vista linguistico delle critiche rivolte da Achille e da Tersite, e mette in evidenza la loro diversa legittimità (le accuse diventano in bocca a Tersite γελοτοποία); per altre fonti antiche al riguardo cfr. Plutarco, *De aud. poet.* (ed.) Hunter/Russel, 161.

108 Cfr. 382, 15–384, 3. Avevo già preso in considerazione questo passo nel mio precedente contributo su Tersite (Dentice di Accadia 2006), ma i punti che allora consideravo oscuri e rinunciavo a spiegare (cfr. *ibid.*, 19, n. 24) credo di averli compresi ora dopo una lettura più attenta.

109 383, 7 ss. Us.-Rad.: ἐπειδὴ γὰρ ἑώρα τὸ στρατόπεδον ἀγανακτοῦντας ὑπὲρ Ἀχιλλέως πρὸς Ἀγαμέμνονα, καὶ διὰ τοῦτο οὐ προθύμως ἔχοντας συμμαχεῖν, ἀλλ' ἀπαλλακτικῶς ἐπὶ τῶν πατρίδων, ἠθέλησεν λῦσαι τὰ ὑπὲρ Ἀχιλλέως δίκαια. ἀνέστησεν οὖν αὐτῷ συνήγορον ἐπίφθονον, γελοῖον, ἵν' ἐν τῇ τοῦ συνηγόρου κακίᾳ ἀφανισθῇ τὸ δίκαιον τοῦ πράγματος.

110 Dagli scoli A ai vv. 226 e 231–234 emerge che Zenodoto atetizzava proprio quei versi che mostravano chiaramente la ridicolaggine di Tersite. Lo scolio b (BCE^3) al v. 231 e quello A b(BCE^3) T al v. 235 spiegano che la ridicolaggine è prodotta dal fatto che proprio Tersite, spregevole nel corpo e nell'indole, si antepone ad eroi di gran lunga più valorosi di lui. L'episodio di Tersite è citato anche nel *De Homero* pseudoplutarcheo (2, 214) quale esempio di una scena spiritosa che testimonia il fatto che l'opera di Omero può essere a ragione

discorso che Nestore[111] aveva rivolto ad Agamennone nel I libro, quando lo aveva esortato a lasciare Briseide ad Achille. Allo Pseudo-Dionigi sta a cuore dimostrare che da Omero si apprende la seguente lezione: l'oratore che pecchi di περιττότης, che sia, cioè, sovrabbondante nel parlare, finisce col vanificare la sua stessa abilità retorica.[112] Ci vuole misura (μέτρον, cfr. 384, 19 Us.-Rad.) – ammonisce l'autore – e Tersite è per eccellenza oratore smisurato, dunque è tanto antieroe quanto antioratore.[113] La sua parola, pur provvista di una certa abilità demagogica, è l'esatto opposto della retorica conciliante ed equilibrata di Nestore, che consigliava per il bene comune sulla base dell'autorità conferitagli dalle gesta compiute in gioventù.[114]

Solo apparentemente difficile risulta ora spiegarsi il significato dell'epiteto λιγὺς … ἀγορητής, "oratore eloquente", affibbiato da Odisseo a Tersite, epiteto che richiama alla mente il Nestore del libro I. Eustazio riporta tre interpretazioni (213, 32 ss.):

---

considerata ἀφορμή del genere della Commedia. Secondo Hintenlang 1961, 130 la citazione nel *De Homero* basterebbe da sola a respingere l'atetesi zenodotea.

111 Interessante osservare che tra i moderni solo Schmidt 2002:2, 137 fa il medesimo paragone tra le critiche mosse da Tersite e quelle di Nestore. Non fa però riferimento al passo pseudodionisiano.

112 384, 1–3 Us.-Rad.: ὥστε ἤδη μάθημα μανθάνομεν μέγα καὶ λαμπρόν, μὴ ἐν τῷ πλήθει τῶν λεγομένων ἡγεῖσθαι τὴν ἀρετὴν τῆς ῥητορικῆς.

113 Cfr Barck 1976, che opportunamente rimanda ai vv. 201–202, dove si dice *apertis verbis* che Tersite non è tenuto in alcuna considerazione né in guerra né in assemblea. Per il binomio antieroe-antioratore cfr. Torres-Guerra 1998.

114 Eustazio 900, 2 ss. proponeva un raffronto tra Tersite e Polidamante: anche quest'ultimo appare come uno della massa (o almeno così si presenta), è critico nei confronti dell'autorità, ma, a differenza di Tersite, ad *Il.* XII, 211 ss. Polidamante nel criticare Ettore impiega lo strumento dell'adulazione e toni modesti. Così anche a XIII, 725 ss. (cfr. Eustazio 956, 28 ss.) l'oratore troiano abilmente adula il figlio di Priamo utilizzando una serie di epiteti elogiativi, e allo stesso tempo lo critica per la sua audacia, indicandola come causa del fatto che egli non presta mai ascolto a chi gli dà un buon consiglio. Eustazio scrive che Polidamante mescola qui γλυκύτης e τραχύτης "alla maniera degli oratori" (ῥητορικῶς). Inoltre nota l'esitazione con cui l'eroe-oratore formula la propria proposta; essa sarebbe causata dal riguardo che ha per il capo, tanto che cerca di indorare la pillola amara spiegando, prima ancora di presentare la sua proposta, i vantaggi che essa comporterebbe. Eustazio riflette sull'etichetta oratoria indispensabile tra due persone di rango diverso, osservando che un subordinato non dovrebbe prendersi la libertà di criticare un comandante (e cita il caso di Odisseo che bastona Tersite). Per un raffronto moderno tra Tersite e Polidamante cfr. Courtieu 2007.

> Τὸ δέ "λιγὺς εἶναι ἀγορητής" ἢ εἰρωνικῶς εἴρηται ἢ ὡς καὶ ὀξέα κεκληγότος τοῦ Θερσίτου, καθὰ προείρηται … Ἄλλως δέ γε οὐκ ἐπίψογον τὸ λιγύ, εἴγε καὶ ὁ γέρων Νέστωρ λιγὺς Πυλίων ἐρρέθη ἀγορητής.
>
> L'espressione "essere un eloquente oratore" a) o è detta ironicamente, b) o perché Tersite ha gracchiato acuto, secondo quanto è detto prima[115]… c) Secondo un'altra linea interpretativa, qui il termine "eloquente" non avrebbe valore spregiativo, se è vero che anche il vecchio Nestore era stato chiamato "eloquente oratore dei Pili".

Le prime due interpretazioni sono affini: sia se si intenda λιγύς come "eloquente", in senso però antifrastico, sia che si intenda "oratore sonoro" nel senso di "rumoroso", il giudizio è negativo. Quanto alla terza interpretazione, positiva, essa è oggi adottata da una rispettabile minoranza di studiosi quali Olshausen 1983, Martin 1989, Vodoklys 1992 e Stuurman 2004, che ritengono che Odisseo, suo malgrado, sia costretto ad ammettere la bravura di Tersite. Dal canto mio propendo per l'accezione spregiativa, anche sulla base del fatto che prima nel testo si diceva che Tersite era stato più volte protagonista di interventi chiassosi in assemblea.[116] Il discorso che leggiamo nel libro II, pur presentando elementi interessanti, è smisurato e per così dire "urlato", pieno di insulti pronunciati da chi non può permettersi alcuna critica.[117] Se poi ai termini ἀμετροεπής, ἀκριτόμυθος e λιγύς aggiungiamo la descrizione del ributtante aspetto esteriore contenuta ai versi 217–219 e le altre connotazioni negative circa il suo modo di parlare,[118] il quadro appare chiaro: Tersite rappresenta, lo ripeto, l'antioratore per eccellenza, colui che fa della parola non un mezzo per conciliare come Nestore, ma uno

115 II, 222: ὀξέα κεκλήγων λέγ' ὀνείδεα ("gracchiando acuto, diceva improperi"). Eustazio 208, 21–26 commenta il verso notando, tra l'altro, che Omero ha descritto la voce di Tersite μὴ βαρεῖαν οὖσαν καὶ ἡρωϊκήν, ἀλλὰ ὀξεῖαν, ὁποία ἡ τῶν παίδων ἢ τῶν γυναικῶν ("non profonda e confacente ad un eroe, ma acuta quale quella dei ragazzini e delle donne"). Cfr. Spina 2001, 28.

116 Bene Lohmann 1970 e Latacz 2003.

117 Vodoklys 1992, 41 ha messo in luce come Tersite non tenga conto della differenza di rango che lo separa da chi sta offendendo. L'eccesso non è allora soltanto nei contenuti, ma anche e soprattutto nella sproporzione tra invettiva e rango sociale. La critica diventa pertanto nient'altro che sfacciata, insopportabile insolenza. Tersite non è in grado di pronunciare una critica velata, "figurata" e quindi sicura, così Ahl 1984, 175 e nell'antichità cfr. quanto scriveva lo Pseudo-Dionigi di Alicarnasso a proposito della necessità di adottare tatto (εὐπρέπεια) quando si biasima una persona di rango superiore (Π. ἐσχ. α 54, 11–18.)

118 L'espressione ὀξέα κεκλήγων (v. 222, cfr. *supra*) trova un equivalente in μακρὰ βοῶν del v. 224.

strumento di provocazione e offesa, volto soltanto ad inasprire ulteriormente gli animi e a creare disordine.[119] Questa lettura trova conferma in un passo tratto dal *Commento alla Retorica di Ermogene* (Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην) di Sopatre:[120]

> οἶδεν δὲ τὴν ἀταξίαν τῆς δημαγωγίας καὶ τοὺς ἀδιακρίτως καὶ ἀτεχνῶς λέγοντας, ὁποῖοί ποτέ εἰσιν, ὥσπερ τὸν Θερσίτην· "Ὅς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἦδη".
>
> [Omero] conosce il disordine della demagogia e chi sono coloro che parlano in maniera confusa e rozza, come Tersite: "che molti sciagurati discorsi nutriva nella sua mente"[121].

Con gli avverbi ἀδιακρίτως e ἀτεχνῶς Sopatre coglie a pieno la duplice connotazione negativa che Omero ha voluto dare di Tersite: sul piano morale (cui va legata quella sul piano fisico; la bruttezza esteriore è espressione di quella interiore) e su quello tecnico-oratorio.

Sintesi e conclusioni

L'episodio di Tersite è stato ed è ancora oggi oggetto di un numero infinito di interpretazioni, che, non senza le forzature proprie di ogni schematizzazione, possono ricondursi a cinque principali approcci:

a) una lettura per così dire "storica" ha preteso di trovare riflesse nell'episodio realtà sociali e politiche di una determinata epoca, con procedimenti e presunti risultati a mio avviso arbitrari.[122]
b) Un approccio letterario, che, al di là di certe letture impressionistiche[123], ha prodotto risultati interessanti. Penso al lavoro di Nagy

119 Tersite critica non per risolvere un problema o correggere un comportamento dannoso per la comunità, bensì per il gusto di criticare. Il suo è un *non-corrective goading* (Vodoklys 1992, 43–44).
120 V, 6, 8–11 Walz.
121 *Il.* II, 213.
122 Cfr. Grote 1869 e Mahaffi 1890, 13. Quest'ultimo parla addirittura di un Tersite personaggio storico che avrebbe saputo argomentare meglio di quanto non faccia quello omerico. Altrettanto arbitraria mi sembra la ricostruzione storica tentata prima da Ebert 1969 e poi da Rankin 1972, 51 ss., che vedono nell'episodio il riflesso delle tensioni tra diversi gruppi sociali in età micenea e altoarcaica. Questa lettura è giustamente respinta da Postlewaithe 1988, 84, che sottolinea come l'unica realtà di cui disponiamo sia il testo.
123 Penso a Bowra 1930.

1979, che vide rappresentata in Tersite la funzione della poesia di biasimo, istituzionalmente fuori luogo in un poema epico.[124]

c) Approccio analitico e neoanalitico, che ha condotto ad una ricerca estenuante dei presunti modelli dai quali proverrebbe l'episodio.[125]

d) Un fortunato approccio politico, alla luce del quale l'episodio è stato visto alternativamente o come riaffermazione dell'ideologia aristocratica del Poeta e del suo pubblico (un esempio in Atchity 1978)[126] o, sotto l'egida delle categorie culturali del marxismo, come prova della presenza nel poema di una coscienza, seppure embrionale, del problema dello sfruttamento della massa ad opera dei capi. L'intervento di Tersite, si è detto, dimostrerebbe che nell'assemblea achea esiste un'incipiente libertà di dibattito,[127] di ἰσηγορία (uguale diritto di parola)[128] o addirittura l'emergere della nozione di uguaglianza[129].

---

124 Le riflessioni di Nagy sono state sviluppate da Zielinski 2004 e Jouanno 2005, che hanno ribadito come la critica ad Agamennone sia eccessiva, petulante e travalichi i limiti del biasimo accettabili nella poesia epica. Tersite sarebbe il prototipo del poeta giambico, con il quale condividerebbe l'impiego schematico e convenzionale della retorica del biasimo, la loquacità senza freni, la bruttezza fisica (si pensi al poeta Esopo) e la conseguente spregevolezza.

125 Kullmann 1955 ha considerato l'episodio estraneo al contesto originario del poema, sulla base del fatto che Tersite non menziona la Prova e inoltre attacca Agamennone, che aveva proposto la fuga, anziché Odisseo, che di fatto l'aveva sventata. In termini simili ragiona anche Mazon 1948, 167, che esclude che Tersite abbia capito la vera intenzione di Agamennone. Questa linea interpretativa è stata ripresa da Zielinski 2004. Contro l'approccio analitico bene Olshausen 1983, 230, che ha rilevato la necessità di esaminare l'episodio quale parte integrante del libro II così come ci è pervenuto.

126 Più articolata la tesi di Schmidt 2002, secondo il quale Omero vorrebbe segnalare agli aristocratici le rovinose conseguenze del comportamento di Agamennone, che ha messo a rischio il sistema sia oltraggiando Achille, sia mettendo alla prova i soldati, e ha prestato il fianco a un essere insignificante e ignobile quale Tersite, che stava per mandare a monte l'intera impresa a Troia. Questa lettura presuppone il fallimento dell'orazione di Prova.

127 Per quest'ultima osservazione cfr. Gladstone 1858, 125. Per la lettura marxista cfr. soprattutto Feldman 1947 e Rose 1988. Quest'ultimo, cercando di evitare estremismi, suggerisce che la società destinataria del poema fosse più eterogenea di quanto si pensi e che il Poeta non parlasse ai soli aristocratici, bensì ad un *mixed audience* (p. 15). Tersite lancerebbe un messaggio politico ancora troppo "progressista" per la società che deve recepirlo. Per Olshausen 1983 egli è un sovversivo che tenta il colpo di stato, ma non per assumere personalmente il potere, bensì per spostarne l'asse da Agamennone ad Achille; non metterebbe quindi in dubbio il potere aristocratico, ma vorrebbe che esso sia esercitato nell'interesse di tutta la comunità. Il suo sarebbe, insomma, un piano ben

e) Un approccio che potremmo definire "narrativo" ha inteso mettere in risalto la funzione dell'episodio all'interno degli eventi narrati nel II libro. Tersite fungerebbe da capro espiatorio delle tensioni accumulate dall'esercito. Con la sua ingombrante presenza, gli improperi che lancia e la meritata punizione che riceve, egli diverrebbe vittima del processo comico, esercitando un effetto catartico sui soldati, che prenderebbero le distanze da un personaggio odioso, lasciando perdere qualsiasi velleità secessionista.[130] Questo approccio ha l'innegabile merito di considerare l'episodio in relazione al contesto in cui è narrato; di esso si trova traccia anche nei commenti antichi, se è vero che lo Pseudo-Dionigi di Alicarnasso scriveva che

---

pensato, rivoluzionario (ma non troppo), che prevede non un semplice ammutinamento, ma la redistribuzione del potere. Dall'analisi da me condotta è chiaro che la mia posizione è lontana da quella di Olshausen: Tersite cerca la fuga nel momento in cui la massa non la desidera più. Si tratta, insomma, di un tentativo isolato e disperato non di sovversione, ma di semplice fuga. Non è d'accordo con Olshausen neanche Schmidt 2002:2, che rimanda al quadro delineato da Omero ai vv. 212–220.

128 Così Hölkeskamp 2000. Diversamente Ruzé 1997, 52–55 non crede all'ἰσηγορία omerica: al contrario Tersite oserebbe superare la linea di demarcazione tracciata tra degni e indegni a parlare e per questa ragione viene giustamente picchiato. Il principio di autorità è nella società omerica determinante. Da questa considerazione Ruzé crede con un automatismo che non mi convince di poter ricavare conferma della sua tesi che nei poemi omerici non sia possibile parlare di veri e propri dibattiti assembleari (cfr. *supra* n. 48).

129 Così Stuurman 2004, 173: "By giving a commoner a fairly good speech Homer seems to indicate that the ordinary warriors count for something too." Addirittura il Poeta prescinderebbe per un attimo dal codice eroico, mostrando di conoscere la possibilità che un sistema aristocratico si incrini. Tale incrinatura sarebbe da lui temuta, ma non per questo egli non la rappresenterebbe, tanto che "in the end aristocratic rule emerge victorious but not unscathed" (p. 187). Prima di Stuurman cfr. Morris 1996 e Raaflaub 1996.

130 Già Usener 1897 e Murray 1934[2] (1907[1]) vedevano espresso in Tersite il ruolo del φάρμακος rituale. Usener suggeriva di indagare l'*Hintergrund* dell'episodio, per individuare uno schema rituale sacrificale. Secondo Thalmann 1988, tuttavia, la funzione di capro espiatorio è ricavabile già solo limitandosi al contesto dell'*Iliade:* sin dal principio il poema avrebbe raccontato una serie di violenze (la peste, l'arroganza di Agamennone; il ritiro di Achille). Con le percosse a Tersite il ciclo di violenze interne al campo acheo si esaurirebbe, e la violenza potrebbe finalmente indirizzarsi nuovamente contro il nemico esterno. Cfr. anche Geddes 1984, Jouanno 2005 e Courtieu 2007, 13. Interessanti osservazioni sulla comicità dell'episodio di Tersite, ma senza la tesi del capro espiatorio, si leggevano anche in Debenedetti 1901.

il riso svilisce nei soldati la voglia di fare ritorno in patria.[131] Tuttavia spingersi ad affermare, come qualcuno ha fatto,[132] che è proprio questo episodio ad assicurare successo al piano di Agamennone, perché unisce gli Achei, si scontra chiaramente con la lettura pseudodionisiana della Prova quale strategia vincente. Non posso considerare l'episodio di Tersite quale fattore determinante della *Umstimmung* dei soldati, né posso ritenere che esso getti le basi perché i successivi interventi a favore della guerra di Odisseo e Nestore abbiano successo.[133] Se così facessi, negherei, infatti, l'efficacia della strategia persuasiva messa in atto da Agamennone con la Prova, nonché la capacità retorica di Odisseo e Nestore. Parlare di un capro espiatorio mi sembra, allora, eccessivo. Più semplicemente, ritengo che il Poeta abbia inteso rappresentare il tipo umano del codardo, destinato nel contesto eroico del poema ad essere zittito.

A questi approcci principali si aggiunge la lettura, a mio avviso poco convincente, di Seibel 1995, che definirei "politico-psicologica". Secondo Seibel Tersite sarebbe l'*alter ego* di Odisseo; egli direbbe ciò che il Laerziade, pur pensando, non oserebbe dire; sarebbe la sua *innere Stimme*. Odisseo avrebbe addirittura un "lato tersitico" dal quale però non si lascerebbe dominare, restando fedele al proprio ruolo di rappresentante di Agamennone. Entrambi i personaggi sarebbero demagoghi concorrenti che cercherebbero di accattivarsi la massa, dando a vedere che vogliono preservarla da mali incombenti. Tersite però fallisce, perché passerebbe troppo repentinamente dall'adulazione alla critica della massa, mentre Odisseo sarebbe più equilibrato e mai provocatorio. Merito della Seibel resta quello di aver individuato due tecniche persuasive.[134]

131 383, 21 ss. Us.-Rad.: εἰ μὴ γελοῖος ἦν οὗτος καὶ ἄξιος μίσους, ἦν ἰσχυρὰ τὰ λεγόμενα ὑπὲρ Ἀχιλλέως. διὰ τοῦτο καὶ γέλως τοῖς Ἕλλησι γίνεται, καὶ ἐκ τοῦ γέλωτος διάλυσις τῆς σπουδῆς τῆς εἰς τὰς πατρίδας. Cfr. anche lo scolio bT al v. 212.

132 Cfr. Di Benedetto 1998[2] (1994[1]), 351 ("… è soprattutto attraverso l'episodio di Tersite che il recupero dell'autorità di Agamennone perviene a piena conclusione") e Zielinski 2004.

133 Cfr. Ebert 1969, 61.

134 Un'altra tesi di Seibel, più suggestiva, ma fondata su una lettura a mio avviso eccessivamente politica dell'episodio, è quella con cui cerca di spiegare il fallimento di Tersite, il quale pretenderebbe dai soldati che prendano l'iniziativa della rivolta, che agiscano per sé, mentre Odisseo offrirebbe loro la figura rassicurante del capo che li guida e sceglie al loro posto.

Dal canto mio, più che insistere sul significato politico dell'episodio, pure presente, mi è interessato capire se il discorso di Tersite possa essere considerato un brillante pezzo di retorica.[135] La presentazione del personaggio e del suo modo di esprimersi da parte del Poeta è solo in parte in contrasto con il discorso vero e proprio, in cui è pur vero che l'abilità argomentativa e la logica interna non mancano. Ma l'episodio, che va visto nella sua interezza, senza prescindere dalla reazione di Odisseo e dei soldati, permette di dedurre che l'oratoria eroica omerica per avere successo non può essere disgiunta dalla saggezza, dall'equilibrio e dalle buone intenzioni[136] che nell'ottica aristocratica del poema possono essere possedute soltanto da un βασιλεύς.[137] Una lettura politica è dunque possibile e anzi opportuna, ma non deve essere fine a se stessa, bensì deve servire a comprendere perché argomenti forti e strutturati abbastanza bene dal punto di vista retorico falliscano. Tersite è nel testo omerico, di impianto aristocratico, il perverso e pericoloso demagogo.[138]

135 Sull'inopportunità di una lettura esclusivamente politica cfr. Calhoun 1934.

136 Secondo Roisman 2007 ciò che rende il discorso di Tersite inaccettabile non è tanto il suo status sociale, quanto le sue intenzioni disoneste.

137 Kouklanakis 1999, 42 rileva molto bene che aspetto fisico, arroganza ed estrazione sociale sono fattori che sì contribuiscono al fallimento del discorso di Tersite, ma che non prevedono necessariamente mancanza di abilità retorica. Quello di Tersite sarebbe un pezzo retorico ben costruito ed elaborato. Quindi la caricatura sul piano oratorio sarebbe meno riuscita di quella fisica: nonostante l'eccesso negli improperi, il suo discorso è ragionato.

138 Si pensi alle critiche sviluppate da Euripide e Platone alla figura del demagogo, per le quali riporto la traduzione dei vv. 902–906 dell'*Oreste* di Euripide fornita da Cerri (2000, 15), cui rimando per l'intera discussione sulla qualità oratoria del demagogo: "… un uomo dalla bocca senza porta, forte della propria sfrontatezza, argivo e non argivo ad un tempo, intruso surrettiziamente nelle liste dei cittadini, fidente nella confusione assembleare e nella libertà di parola più scriteriata, davvero convincente a precipitare anche in futuro i suoi concittadini in qualche sventura." E ancora leggiamo la parafrasi offerta dallo stesso Cerri (*ibid.*, 23): "A questo punto prende la parola (nell'assemblea giudiziaria di Argo) un uomo prepotente, arrogante ed esperto di tecnica assembleare, abile a sollecitare gli istinti peggiori della folla, inducendola a decisioni che in futuro si ritorceranno contro di essa (vv. 902–906). In effetti (e in generale), quando uno che pronuncia discorsi accattivanti, ma è armato di cattive intenzioni, riesce a convincere la massa, per la città è una rovina (v. 907)." Anche se qui si tratta di un'assemblea giudiziaria, mentre nel nostro caso di un'assemblea deliberativa, la figura di oratore-demagogo delineata da Euripide sembra corrispondere appieno al Tersite omerico. Non considerava Tersite un demagogo Reinhardt 1961, 115 sulla base del fatto che il suo intervento resta isolato, non convincendo il resto dell'esercito. È vero che egli, anziché sedurre la massa, finisce col

La sua bruttezza fisica non è solo un elemento destinato a renderlo odioso al pubblico della rapsodia, ma lo caratterizza come plebeo: egli è un κακός/αἰσχρός, e un plebeo da nulla che parla a tu per tu con i nobili *deve* essere ridicolo sia agli occhi stessi dei κακοί che lo stanno a sentire in assemblea sia dei κακοί che ascoltano il rapsodo. I suoi argomenti, a livello del sentire profondo della massa, portata per natura, nella prospettiva aristocratica, a seguire il proprio interesse più immediato e miope, appaiono formidabili. Tersite sta dicendo la verità; giustamente accusa Agamennone di depredare gli altri Achei di quanto spetta loro per diritto, e le accuse sono mosse con efficacia. Il Poeta rappresenta l'intervento di Tersite con oggettività epica, ma, nello stesso tempo, deve metterlo in cattiva luce in quanto antieroico e contrario quindi allo spirito e all'etica alla base del poema stesso.[139] Malmenandolo, Odisseo dimostra a Tersite e all'uditorio la superiorità finale del nobile sul plebeo, del guerriero sull'imbelle. Tersite può dire ciò che vuole, ma finirà sempre col soccombere all'ἄριστος che ha voluto sfidare. La massa ride del suo rappresentante sfortunato[140] e, come è giusto che sia nell'ottica aristocratica del poema, si persuade che solo i nobili conoscono e fanno il suo vero interesse. È chiaro, allora, che uno studio delle tecniche persuasive nei poemi omerici, quale sto conducendo nel presente libro, non può non passare anche attraverso la lettura dell'orazione di Tersite. Questi, però, è esempio di oratore al rovescio, un antioratore che crede di sapere come fare leva sulla massa, ma che mai potrà essere amato da

rafforzarne l'ardore guerriero, ma il fatto che non abbia successo non significa che egli non possegga molte delle caratteristiche che ne fanno un prototipo del demagogo.

139 Quanto accade nell'*Oreste* euripideo è analogo all'episodio di Tersite ed è chiaro che lo cita, con la differenza, però, che nell'*Oreste* il demagogo ha la meglio e non finisce malmenato e ridicolizzato. Ritornando alla critica antica, dispiace notare che i commentatori del testo dell'*Oreste* non colgono l'equazione, e che purtroppo nemmeno quelli del passo iliadico si sono resi conto che la figura di Tersite e il giudizio su di lui anticipano la visione platonica (cfr. *Fedro* 268a-c e 270a-271d e Cerri 1996) ed euripidea del demagogo. Essi insistono, invece, nel confrontare il discorso di Tersite con quello pronunciato da Achille nel libro I.

140 Nella lettura marxista di Rose 1988 i soldati riconoscono in Tersite un loro portavoce, e il loro sarebbe il riso amaro nei confronti di chi non ha preso coscienza della propria impotenza e non ha perciò previsto l'esito fallimentare del proprio intervento (addirittura Rose si spinge ad indicare Odisseo, seppure solo in via ipotetica, quale oggetto latente del riso dei soldati!). Fantasiosa l'interpretazione di Postlewaithe 1988, che legge nel riso dei soldati l'espressione del sollievo che la sorte toccata a Tersite non sia capitata a loro, che pure condividerebbero le sue idee.

essa. La sua abilità retorica è per così dire mutila e destinata a spegnersi nel latrare di un uomo che ha qualche buon argomento, conosce un po' di tecnica, ma poi esagera. Tersite critica con una veemenza tale quale il suo status, la sua storia personale, il suo aspetto fisico e morale e, non ultimo, il momento (inteso – si badi – non come momento storico, bensì quale situazione narrativa!) non gli consentono.

Capitolo 3
La retorica e la guerra: alcune parenesi e suppliche nei libri III-VII

In un libro del 1977 sulle parenesi, gli appelli a combattere, nella poesia di Tirteo e Callino, Joachim Latacz constatava che non si ha a che fare con una *Neuschöpfung*, una creazione originale, bensì con una *Verdichtung*, una ripresa del modello omerico offerto nell'*Iliade*. La parenesi – così Latacz – si presterebbe meglio di altre tipologie di discorso a far luce sul mondo dei valori omerici; essa, infatti, pertiene alle questioni basilari della vita e della morte ed è specchio di un'etica della guerra propria di una determinata epoca. Per questa ragione lo studioso auspicava che le parenesi dell'*Iliade* venissero analizzate dall'esterno come riflesso di una realtà storica e dall'interno, sceverando il tipico da ciò che è proprio e specifico di ogni episodio, con lo scopo di ricostruire il mondo di valori del Poeta. Latacz (*ibid.*, 21) ha messo bene in luce che forma, contenuto e funzione delle parenesi del poema sono di volta in volta determinati dalla situazione in cui si trova chi parla. Diversamente da Callino e Tirteo, con Omero abbiamo a che fare non con discorsi reali, storici, ma con la mimesi dell'appello a combattere; le parenesi omeriche sono dunque *werkimmanent*.

È nel solco di queste riflessioni che mi appresto ora ad analizzare alcuni discorsi parenetici nei primi libri del poema dedicati quasi esclusivamente alla narrazione di fatti di guerra e di eventi ad essa direttamente collegati. Come per i discorsi dei primi due libri, anche ora cercherò di mettere in risalto l'impiego di tecniche persuasive da parte degli eroi omerici. Accanto agli appelli a combattere, esaminerò anche due discorsi di supplica, il primo pronunciato sul campo di battaglia (da un guerriero che, in punto di morte, chiede che gli sia risparmiata la vita), il secondo al di fuori di esso, ma che con la guerra è in relazione diretta (mi riferisco alla supplica nel libro VI di Andromaca ad Ettore a non scendere in campo). Il tema non è nuovo: oltre al citato saggio di Latacz, che però interessa Omero solo marginalmente, già von Trojan 1928 si era chiesto quali mezzi utilizzassero gli eroi omerici per ispirare

coraggio nei compagni. Lo studioso tedesco aveva individuato i seguenti motivi ricorrenti:

a) si loda un compagno per le sue doti militari.[1]
b) Si illustrano le circostanze favorevoli al dispiegamento della furia guerriera (così Ettore a XI, 288 ricorda ai suoi che Agamennone si è ritirato e a XV, 488 fa presente che l'arco di Teucro è stato messo fuori gioco da Zeus).
c) Si esprime fiducia nel favore divino (cfr. VIII, 174–176).
d) La vittoria viene presentata come assolutamente possibile e indicata come meta in realtà più vicina di quanto non appaia (cfr. XII, 275 ss.).
e) Si fa presente ai soldati l'onore che riceveranno sia dalla vittoria sia da una morte eroica sul campo e il disonore che, viceversa, ricadrà sul guerriero che se ne stia con le mani in mano evitando la mischia.[2]
f) Si rimprovera aspramente un soldato inerte (cfr. Apollo a XVI, 721–725).

Von Trojan (*ibid.*, 33) concludeva che "Es finden sich somit in den Übertragungen des positiven wie des negativen Affektes Aufträge von der verschiedensten Art. Nur selten fehlen sie ganz." Sia quando si tratti di persuadere a compiere un'azione, di incoraggiare, sia quando si voglia dissuadere da un determinato comportamento, l'eroe-oratore impiegherebbe strumenti retorici di diversa natura.

In un fortunato libro sulla battaglia omerica Fenik 1968 notava che la *cohortatio* è un elemento caratteristico delle scene omeriche di battaglia. Quasi tutte le parenesi contenute nell'*Iliade* contengono almeno due dei seguenti elementi caratterizzanti e tipici:

a) il rimprovero di un soldato per la sua inerzia;
b) la descrizione di una situazione di emergenza nella quale occorre agire con coraggio e prontezza;
c) l'appello esplicito ad imbracciare le armi.

A Fenik, però, stava a cuore studiare i dettagli ripetuti e ricorrenti, ovvero il tipico nelle scene di battaglia dell'*Iliade*. Ciò lo portò ad individuare, tra l'altro, il *rebuke pattern*, lo schema ricorrente dell'invettiva, del rimprovero a fini esortativi. Secondo questo schema alla critica segue un consiglio o, più spesso, l'esortazione ad agire. Lo studioso sottoli-

1 Von Trojan cita *Il.* V, 172, in cui Enea loda Pandaro e XV, 569–570, in cui Menelao loda Antiloco.
2 Cfr. XVI, 271–272 (parenesi di Patroclo ai Mirmidoni).

neava l'affinità strutturale tra il rimprovero e la parenesi, che condividerebbero il medesimo *pattern*.[3] Ragionare in termini di tipicità e di *patterns* ha portato però Fenik in alcuni casi ad assimilare semplici insulti a rimproveri che hanno invece fine parenetico.[4] L'appello ai compagni, le domande sdegnose del tipo "aspettate forse di essere messi con le spalle al muro, prima di decidervi a combattere?" e le esortazioni all'azione sarebbero elementi tipici comuni a pressoché tutte le parenesi dell'*Iliade*. Con questa generalizzazione, però, lo studioso ha trascurato che il rimprovero non è solo strutturalmente simile, ma è esso stesso elemento integrante della parenesi, mezzo di persuasione (uno dei mezzi, il più frequente, direi).

Più di recente Stoevesandt 2004 ha suddiviso i motivi tipici delle parenesi omeriche in due categorie:

a) le riflessioni sulle concrete possibilità di vittoria: chi parla ricorda il favore divino, confronta le proprie forze con quelle dei nemici e deduce la propria superiorità.
b) Gli elementi materiali di persuasione o dissuasione: la ricompensa, la prospettiva di guadagnare ricchi bottini, la punizione della diser-

3 Fenik confronta, tra l'altro, la parenesi di Ares ai Troiani in V, 460–470 con il rimprovero che Sarpedone rivolge ad Ettore subito dopo (*ibid.*, 471–498). Per un'altra analisi di un discorso iliadico (discorso di Glauco in *Il.* XVII) in cui questo schema è seguito soltanto parzialmente, cfr. Moulton 1981. Qui lo studioso sottolinea l'unicità del discorso di invettiva e dimostra l'opportunità di studiarlo in relazione al contesto narrativo in cui si inserisce.

4 È questo – mi sembra – il caso degli insulti di Sarpedone a Tlepolemo a V, 628–667, che Fenik accosta impropriamente ai rimproveri di Agamennone a Diomede e Stenelo (IV, 370 ss.). Le situazioni sono molto diverse: Sarpedone si rivolge ad un nemico in fuga, mentre Agamennone incita i suoi uomini al combattimento. Si veda invece la differenza rilevata da Koster 1980, 7–11 tra i discorsi di biasimo fine a se stesso (ψόγοι, *Schmähreden*), semplici offese, e i rimproveri che perseguono uno scopo positivo, con in quali si vuole indurre l'interlocutore ad un determinato comportamento (i *Tadel-* e *Rügedichtungen*, che rappresentano negativamente il comportamento opposto a quello al quale vogliono indurre l'ascoltatore). Così Koster (*ibid.*, 11): "[die] Rüge … will durch Niederschlagen Wiederaufrichtigung bewirken, [die Schmähung] will nur niederschlagen." Un esempio è fornito dai discorsi di III, 38–57 e VI, 326–331. Qui i mezzi utilizzati nell'offesa e nel rimprovero costruttivo sono i medesimi, ma diversi sono gli obiettivi: offendere nel primo caso, convincere nel secondo. Cfr. anche Lindberg 1977, 218–219, che in una tavola sinottica riporta i discorsi di biasimo omerici, classificandoli in base alla natura del rapporto tra critico e criticato, ma non distingue tra il semplice biasimo e la critica con fine parenetico.

zione, la necessità di mettersi al sicuro, la prospettiva della fama, dell'onore, della vergogna.

Alcuni di questi motivi, però, per ammissione della stessa studiosa, svolgono una funzione importante anche in altre tipologie di discorso.

Il mio obiettivo non è ripetere uno studio tipologico della parenesi, né esaminare tutti i discorsi parenetici dell'*Iliade*; desidero semplicemente illustrare nei primi libri di guerra qualche esempio di parenesi (e di supplica in battaglia) particolarmente elaborato dal punto di vista della strategia persuasiva adottata.

1. Ettore e Paride: un duello oratorio tra fratelli

Ai vv. 39–57 del III libro Ettore insulta Paride, ritiratosi dalla battaglia, per poi nei due versi successivi estendere le proprie critiche anche agli altri Troiani, colpevoli di tollerare il comportamento di suo fratello, e quindi codardi anch'essi:

Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές, ἠπεροπευτά,
αἴθ' ὄφελες ἄγονός τ' ἔμεναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι·
καί κε τὸ βουλοίμην, καί κεν πολὺ κέρδιον ἦεν
ἢ οὕτω λώβην τ' ἔμεναι καὶ ὑπόψιον ἄλλων.
ἦ που καγχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί,
φάντες ἀριστῆα πρόμον ἔμμεναι, οὕνεκα καλὸν
εἶδος ἔπ', ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή.
ἦ τοιόσδε ἐὼν ἐν ποντοπόροισι νέεσσι
πόντον ἐπιπλώσας, ἑτάρους ἐρίηρας ἀγείρας,
μιχθεὶς αλλοδαποῖσι γυναῖκ' εὐειδέ' ἀνῆγες
ἐξ ἀπίης γαίης, νυὸν ἀνδρῶν αἰχμητάων,
πατρί τε σῷ μέγα πῆμα πόληΐ τε παντί τε δήμῳ,
δυσμενέσιν μὲν χάρμα, κατηφείην δὲ σοὶ αὐτῷ;
οὐκ ἂν δὴ μείνειας ἀρηΐφιλον Μενέλαον;
γνοίης χ' οἷου φωτὸς ἔχεις θαλερὴν παράκοιτιν·
οὐκ ἄν τοι χραίσμῃ κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης,
ἥ τε κόμη τό τε εἶδος, ὅτ' ἐν κονίῃσι μιγείης.
ἀλλὰ μάλα Τρῶες δειδήμονες· ἦ τέ κεν ἤδη
λάϊνον ἕσσο χιτῶνα κακῶν ἕνεχ' ὅσσα ἔοργας.

Paride maledetto, per bellezza il più valoroso, pazzo di donne,
ingannatore, senza prole dovevi restare, senza moglie morire!
Questo avrei preferito, e sarebbe stato assai meglio,
che essere così per gli altri oggetto d'infamia e disprezzo.
Sono certo in giubilo gli Achei dalle chiome fluenti,
a pensare che il nostro campione primeggia, perché ha bello
l'aspetto, ma non ha forza nel cuore né un po' di coraggio.

Fatto così come sei, sulle navi che solcano il mare
ti sei imbarcato, hai raccolto compagni eccellenti,
ti sei mescolato a stranieri e hai riportato una donna bellissima
da terra lontana, nuora di gente che sa usare la lancia,
per tuo padre una grande rovina, per la città, per il popolo intero,
ma per chi ci è nemico una gioia e per te stesso vergogna!
Non affronteresti dunque a piè fermo Menelao bellicoso!
Capiresti che uomo è colui del quale ti tieni la sposa fiorente;
non ti sarebbe d'aiuto la cetra né quanto ti ha dato Afrodite,
la bellezza e la chioma, quando fossi lì nella polvere a batterti.
Ma davvero pavidi sono i Troiani: sennò a quest'ora
ti coprirebbe una veste di pietre, per tutto il male che hai fatto.

Dopo l'appello segnato dall'efficacissimo *hapax* Δύσπαρι ("Paride maledetto"), il discorso lascia il posto alla critica, nella quale si descrive il comportamento oggetto del biasimo. Quindi è la volta dell'esortazione ad agire e, infine, di lanciare nuovi rimproveri. L'invettiva presenta una struttura che è stata definita "tipica", perché ricorre più volte nel corso del poema. Al di là di ciò, però, il discorso è ritagliato sul personaggio oggetto della critica: con il sintagma εἶδος ἄριστε del primo verso Ettore rappresenta la bellezza come l'unica "capacità" di Paride, non certo un merito guadagnato sul campo, ma una qualità naturale, o, meglio, un dono divino.[5] E il motivo dell'avvenenza fisica è appunto il filo conduttore dell'invettiva di Ettore. Paride primeggia in bellezza, ma non in valore militare. Le sue imprese si riducono all'essersi imbarcato alla volta della Grecia, aver raccolto uomini (diversamente da lui) valorosi e aver sottratto una donna bellissima al suo legittimo sposo. I suoi ἀριστεία hanno dunque a che fare con l'inganno e, per così dire, si compiono nei limiti di una sfera prettamente estetico-erotica. Inoltre, con il suo comportamento, il giovane ha messo e mette tuttora in pericolo il suo popolo, costretto a pagare con la vita ciò che Ettore fa apparire come un capriccio infantile. Se l'argomento della gioia che il contegno di Paride procura ai nemici (vv. 43 e 51) è un motivo ricorrente nelle invettive e dunque tipico,[6] il resto del discorso è costruito su misura per un preciso bersaglio. Ettore ricorda la preistoria iliadica per sottolineare la doppia colpa di suo fratello, irresponsabile allora, quando rapì Elena attirando su Troia la guerra, e irresponsabile ora con la sua vigliaccheria. Mai Paride potrebbe affrontare in campo un eroe valoroso come Menelao con la

5 Su questo cfr. Koster 1980, 48 ss.

6 Si pensi a I, 255 ss., quando Nestore interviene a dirimere la lite tra Agamennone e Achille.

sola arma che ha a disposizione, la grazia del proprio aspetto: che cosa mai valgono dinanzi al nemico la cetra e i suoi bei capelli? La critica di Ettore è pesante, le sue accuse efficaci, corredate come sono di numerose figure retoriche: le allitterazioni,[7] un chiasmo,[8] una vivida metafora[9] concorrono a mettere il giovane nell'angolo, costringendolo a difendersi. E di una difesa a tutti gli effetti si può parlare, appunto, per la replica di Paride (vv. 59–75), che ammette la propria vigliaccheria, e per salvare la faccia agli occhi del fratello e della comunità propone un duello proprio con quel Menelao che Ettore aveva indicato quale nemico per suo fratello imbattibile. È in questa apologia del terzo libro che Paride getta le basi per scendere in campo, come effettivamente farà nel libro VI,[10] non prima, però, di avere incassato una seconda invettiva da parte del fratello (VI, 326–331). Non stupisce allora che nell'antichità ci sia stato chi, come l'autore del *De Homero* (2, 171), ha individuato nel botta e risposta dei due fratelli una prova del fatto che il Poeta conoscesse già il genere dell'oratoria giudiziaria (δικανικὸν εἶδος). Il "duello oratorio" tra Paride ed Ettore presenta, infatti, elementi dell'arte dell'accusa (κατηγορία, Ettore) e della difesa (ἀπολογία, Paride).[11]

2. L'ἐπιπώλησις di Agamennone

La rassegna delle truppe che Agamennone fa nel libro IV dell'*Iliade* (vv. 231–410) rappresenta il prototipo di tutte quelle scene descritte nell'epica e nella storiografia, in cui un comandante incoraggia le truppe prima della battaglia. Le arringhe ai soldati achei sono simili per argomenti, forma e funzione a quelle che leggiamo nelle opere degli storiografi.[12] Si tratta di una serie di esortazioni adeguate al temperamento,

7 Al v. 43: καγχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί; al v. 50: πῆμα πόληΐ τε παντί.

8 Al v. 51: δυσμενέσιν … χάρμα, κατηφείην … σοί.

9 Al v. 57 λάϊνον … χίτονα ("una veste di pietre"). Qui Ettore vuole dire che gli altri Troiani, se avessero avuto un po' più di fegato, avrebbero già lapidato il codardo Paride (oppure che questi comunque ora sarebbe "morto e sepolto").

10 Cfr. vv. 503 ss.

11 Anche altrove Paride sembra dominare molto bene l'arte di difendersi con le parole; così a III, 438 ss. è abile a giustificare la propria resa di fronte a Menelao, dicendo che quello era protetto da Atena e tacendo il fatto che anch'egli gode del favore di una dea, Afrodite.

12 Le parenesi omeriche sono state prese come punto di partenza per studiare la topica della *cohortatio* nella storiografia antica da Keitel 1987, che lamenta come

all'abilità e alle motivazioni dei singoli destinatari. Gli Aiaci sono lodati per il loro coraggio, Nestore è onorato in quanto eroe della vecchia gloriosa generazione, Odisseo rimproverato, Diomede è messo di fronte alle imprese del padre Tideo, così che senta nascere dentro di sé il desiderio di emularlo. Ma vediamo nel dettaglio come si dispiega l'arte persuasiva di Agamennone in alcuni dei discorsi più significativi dal punto di vista delle tecniche impiegate. Il re mostra ai suoi uomini che la vittoria è non solo possibile, ma altamente probabile, perché i Troiani, rompendo i patti di tregua cari a Zeus, si sono resi invisi agli dei; così incita a non demordere chi pure già combatte alacremente:

> Argivi, non allentate la furia combattiva:
> degli spergiuri non sarà certo alleato il padre Zeus,
> ma quelli che per primi hanno colpito in deroga ai patti,
> a loro gli avvoltoi mangeranno la tenera carne
> e noi le spose loro ed i figli bambini
> porteremo via sulle navi, una volta espugnata la rocca (*Il.* IV, 234–239).

Il suo discorso suona indubitabile come un vaticinio; il favore divino è presentato come qualcosa di sicuro e irrevocabile, come irrevocabile è la vittoria. Il re ha accenti diversi, invece, per coloro che se ne restano inerti lontano dalla mischia: questi sono nella sua arringa ἰόμωροι ("millantatori"), ἐλεγχέες ("spregevoli"), τεθηπότες νεβροί ("inebetiti come cerbiatte"). Nella rampogna ai soldati inerti l'Atride si lascia però prendere un po' troppo la mano, finendo col lanciare accuse in qualche

---

l'influenza di Omero su questo tipo di discorso sia stata generalmente sminuita. Albertus 1908, 40–42, ad es., vedeva nelle parenesi iliadiche sì i rudimenti dei παρακλητικοὶ λόγοι degli storiografi, ma non riteneva che essi si potessero paragonare per raffinatezza e grado di elaborazione alla tecnica di questi ultimi. In particolare lo studioso vedeva proprio nella rassegna delle truppe di Agamennone nel libro IV il modello che aveva ispirato le scene equivalenti descritte da Dione Cassio, Tucidide e Ammiano. Le parenesi omeriche non presenterebbero le *partitiones* che saranno codificate dalla retorica, né argomentazioni troppo sofisticate (ma bisognerebbe capire che cosa si debba intendere per "sofisticatezza"). Vero è, tuttavia, che sono già omerici molti dei motivi che si troveranno frequentemente nelle opere storiografiche. Qualche esempio: la necessità di combattere per chi è lontano dalla patria e non può quindi ritirarsi in nessun luogo; il *topos* del ritiro quale atto vergognoso; il motivo della vittoria possibile, suffragata da vittorie precedenti contro nemici più forti di quelli attuali; l'invettiva quale elemento di sprone; l'autoelogio del comandante che si propone come guida e modello da imitare per i suoi uomini: questi sono solo alcuni elementi presenti in Omero, che, seppure non provino a rigore che il Poeta influenzò la storiografia, mostrano che il lettore di un'opera storiografica si aspettava quegli argomenti quali parti integranti delle narrazioni di guerra.

caso ingiuste a chi non si sottrae al combattimento ma semplicemente attende che il segnale dell'attacco gli giunga dalla fronte dell'esercito. È questo il caso dei vv. 338–348 e 370–400, dove Agamennone bacchetta rispettivamente Odisseo, a capo dei Cefalleni (con Menesteo, capo degli Ateniesi), e Diomede (cui sta accanto Stenelo):

> O figlio di Peteoo, il re alunno di Zeus,
> e anche tu, eccellente in raggiri perversi, pieno di astuzia,
> perché ve ne state da parte paurosi in attesa degli altri? (IV, 338–340).

A Diomede invece l'Atride dice:

> ὤ μοι, Τυδέος υἱὲ δαΐφρονος ἱπποδάμοιο,
> τί πτώσσεις, τί δ' ὀπιπεύεις πολέμοιο γεφύρας;
> οὐ μὲν Τυδεΐ γ' ὧδε φίλον πτωσκαζέμεν ἦεν,
> ἀλλὰ πολὺ πρὸ φίλων ἑτάρων δηΐοισι μάχεσθαι …
>
> Ahimé, figlio di Tideo bellicoso domatore di cavalli,
> perché te ne stai esitante e resti a guardare i sentieri di guerra?
> A Tideo non era gradito starsene così appiattato, ma invece
> battersi con i nemici, molto più avanti rispetto ai compagni … (IV, 370–373).

Quindi racconta una storia che testimonia il valore militare di Tideo, per ribadire, infine, l'inferiorità militare del figlio rispetto al padre:

> τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος· ἀλλὰ τὸν υἱὸν
> γείνατο εἶο χέρεια μάχῃ, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνω.
>
> Tale fu Tideo l'Etolo; ma ha generato suo figlio
> peggiore di sé in battaglia, sebbene più bravo a parlare (IV, 399–400).[13]

La storia raccontata da Agamennone sarà liquidata da Stenelo quale ψεύδεα, un mucchio di banali bugie. L'Atride avrebbe inventato una storia per convincere lui e Diomede a combattere, ispirando loro vergogna. L'accusa di Stenelo è stata ripresa in età moderna da Carlisle 1999, che ha sottolineato come la storia di Tideo sia oggettivamente falsa perché non è né frutto del ricordo personale di chi la racconta, né la sua fonte può essere verificata, e infine perché essa diverge dalla realtà narrativa del poema. Ma Carlisle stesso mette bene in luce che gli ψεύ-

13 Leggendo IV, 399 (e XVI, 627 ss.), si ha l'impressione di poter ricavare che nel poema l'azione (militare) sia considerata più importante della parola (in assemblea), ma sia detto con Barck 1976 che il peso dato qui all'azione è motivato dal contesto specifico dei due passi – due discorsi nei quali l'oratore persegue l'obiettivo di incitare alla guerra – e non deve pertanto indurre a conclusioni affrettate.

δεα ricorrono in questo e in altri episodi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* sempre in contesti agonistici, ogniqualvolta un personaggio esorti un altro a combattere o lo inciti in occasione di gare atletiche. Ecco allora che le falsità di Agamennone non sono banali bugie, ma strumento retorico sapientemente impiegato per sortire un determinato effetto. Non c'è dubbio che sia nella prima sia nella seconda invettiva il re, accusando i soldati di essere attanagliati dalla paura, voglia spronarli a riprendere i combattimenti;[14] eppure, a ben vedere, i due rimproveri sono diversi, così come diverse sono le reazioni dei loro destinatari: Odisseo dà una risposta stizzosa, mentre Diomede preferisce – vedremo per quali ragioni – tacere.[15] Queste le parole di Odisseo (vv. 350–355):

350 Ἀτρεΐδη, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων;
πῶς δὴ φὴς πολέμοιο μεθιέμεν, ὁππότ' Ἀχαιοί
Τρωσὶν ἐφ' ἱπποδάμοισιν ἐγείρομεν ὀξὺν Ἄρηα;
ὄψεαι, ἢν ἐθέλῃσθα καὶ αἴ κέν τοι τὰ μεμήλῃ,
Τηλεμάχοιο φίλον πατέρα προμάχοισι μιγέντα
355 Τρώων ἱπποδάμων· σὺ δὲ ταῦτ' ἀνεμώλια βάζεις.

350 Atride, quale parola mai t'è sfuggita dalla cerchia dei denti?
Come puoi dire che trascuriamo la guerra, mentre noi Achei
contro i Troiani domatori di cavalli risvegliamo Ares crudele?
Tra poco vedrai, se ne hai voglia e se ti interessa,
il caro padre di Telemaco azzuffarsi coi primi dei Troiani
355 domatori di cavalli: ma tu così parli a sproposito.

Ai vv. 351–352 opportunamente e con efficacia Odisseo ricorda al re il proprio impegno sul campo.[16] Quindi ha la prontezza di schernire garbatamente il suo detrattore: se vorrà, potrà constatare in prima persona quanto Odisseo non lesini le proprie energie in guerra. Il re è bravo solo a criticare, ma poi, quando si tratta di esporsi in prima persona al pericolo, si tira indietro. Questo sembra dire Odisseo – pur con tatto – con quel "se ne hai voglia" (v. 353, ἢν ἐθέλῃσθα), che suona "se sarai in grado di gettarti anche tu nella mischia". A differenza, però, di Stenelo, che di qui a breve prenderà la parola, lo σκῶμμα di Odisseo non supera il limite del consentito: l'eroe schernisce senza esporsi all'ira del re; si difende dalle critiche con forza sì, ma senza dare adito a chi ha più

14 Cfr. *sch.* a[1] T *ad* 340.
15 Sulla retorica del silenzio cfr. Montiglio 1993 e 2000.
16 Cfr. *sch.* a. b(BCE[3]E[4]) T *ad* 351–352.

autorità di lui a zittirlo.[17] In questo modo costringe il re ad una ritrattazione. Con un sorriso di compiacenza Agamennone ritira l'accusa:

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
οὔτε σε νεικείω περιώσιον οὔτε κελεύω·
οἶδα γὰρ ὥς τοι θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν
ἤπια δήνεα οἶδε· τὰ γὰρ φρονέεις ἅ τ' ἐγώ περ.
ἀλλ' ἴθι, ταῦτα δ' ὄπισθεν ἀρεσσόμεθ', εἴ τι κακὸν νῦν
εἴρηται, τὰ δὲ πάντα θεοὶ μεταμώνια θεῖεν.

Stirpe divina, figlio di Laerte, Odisseo dai molti accorgimenti:
non voglio offenderti a vuoto e nemmeno esortarti:
so che l'animo dentro al tuo petto
conosce giusti pensieri; e senti anche tu quello ch'io sento.
Ma su, a questo penseremo in seguito, se ora qualcosa di male
è stato detto; tutto gli dei disperdano al vento! (IV, 358–363).

Il re, nel mitigare le critiche espresse in precedenza, mostra di non essere uno sprovveduto quanto ad abilità oratoria. Egli adopera, infatti, un tono conciliante e sa usare parole che riescono a rabbonire il suo interlocutore. Se prima aveva chiamato Odisseo "eccellente in raggiri perversi" (κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε, v. 339), ora lo definisce πολυμήχανος, "ricco di molti accorgimenti". Il re sceglie insomma con cura le parole da impiegare e mostra di sapersi adeguare alla nuova circostanza venutasi a creare con la reazione indispettita e imprevista del Laerziade.[18]

Passo ora a considerare la reazione di Diomede, che, come dicevo, resta in silenzio, subendo la critica del re. Questo atteggiamento, ap-

17 Eustazio a 482, 16 chiama Odisseo συνετὸς ῥήτωρ ("oratore assennato"), mentre bolla Stenelo come ἀπαιδευτότερον ("più inesperto") di lui.

18 Cfr. Eustazio 482, 37, che osserva come in questo episodio il Poeta, attraverso il cambiamento di atteggiamento di Agamennone, insegni l'opportunità di adeguarsi alle circostanze che via via si vanno profilando. La rettifica dell'Atride al rimprovero mosso inizialmente ad Odisseo è oggetto anche di un'altra riflessione di Eustazio. Si tratta dei righi 480, 23 ss, che mi limito qui a riassumere alla luce anche dell'interpretazione fornita dall'editore van der Valk nell'apparato. Eustazio sembra dire che Omero è particolarmente abile nel far pronunciare ad Agamennone parole di lode seguite da parole di biasimo. Il metodo impiegato dal Poeta nel mitigare ἔπαινοι e ψόγοι è ammirevole e affascina (ψυχαγωγεί) l'ascoltatore. Anche il fatto che per le lodi ad Odisseo venga impiegato un numero di versi maggiore rispetto a quelli utilizzati per biasimarlo rappresenta secondo Eustazio una scelta azzeccata sul piano poetico; quando i rimproveri sono tirati troppo per le lunghe, infatti, diventano stucchevoli. È chiaro – aggiungo io – che quella che veniva percepita come scelta poetica vincente è tale anche sul piano oratorio, vale a dire relativamente al personaggio-oratore Odisseo.

parentemente curioso perché poco confacente all'animo orgoglioso di un eroe, è stato spiegato osservando che il Tidide non si troverebbe nelle condizioni di poter replicare ad una critica, dal momento che, a questo punto del poema, non ha ancora compiuto imprese militari degne di nota. Se ora non può contraddire con argomentazioni fondate l'accusa di inoperosità mossagli da Agamennone, nel libro IX, invece, quando si sarà reso protagonista di brillanti ἀριστεία, non si lascerà sfuggire l'occasione di prendersi una rivalsa.[19] Accanto a questa interpretazione, ve ne sono altre, con le quali già nell'antichità si cercò di giustificare il silenzio di Diomede, tanto più "rumoroso" se paragonato al risentimento di Odisseo; qui di seguito ne riferisco alcune:

a) Odisseo può permettersi di parlare a tu per tu con il re perché è più anziano e perciò più saggio di Diomede.[20]
b) L'accusa mossa a Diomede è stata più blanda di quella ad Odisseo; d'altra parte il re si era speso in lodi generose per Tideo.[21]
c) Agamennone stesso, dicendo al v. 400 che Diomede era più bravo a parlare di suo padre, ne avrebbe inibito la difesa. Il complimento, infatti, avrebbe, in realtà, significato antifrastico: l'Atride vorrebbe dire che Diomede è λαλός ("un chiacchierone"), e lui, per non avvalorare questa offesa, preferisce tacere.[22]

Al di là delle diverse spiegazioni, ciò che conta è, a mio avviso, che il silenzio di Diomede non equivale ad un atto di vigliaccheria, non è, insomma, un rifiuto codardo a combattere, né il segno di una presunta incapacità ad esprimersi, ma esattamente il contrario. L'eroe ha rispetto di quanto gli ha appena detto il re, ne condivide la critica, è stato insomma persuaso da un'invettiva che ha inteso correttamente quale discorso di incoraggiamento. Del resto il testo in questo senso è chiaro: al v. 402 il Tidide dice espressamente di rispettare quanto detto dal re.[23] Il fatto, inoltre, che egli compirà i suoi ἀριστεία nel corso del quinto libro indica il successo della retorica di Agamennone, dinanzi alla quale

19 Cfr. Eustazio 486, 28 ss.
20 Così Eustazio a 480, 10 ss.
21 Cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 372. Per le prime due ipotesi interpretative cfr. anche *sch.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 401.
22 *Sch.* b(BE^{3}E^4) T *ad* 401. Cfr. anche Eustazio 480, 14.
23 Cfr. Montiglio 1993, 165 ss. e della stessa autrice 2000, 57–59.

l'unica risposta possibile è far tacere la lingua e dare fiato alle armi.[24] In effetti va detto che Diomede replica al re, anche se soltanto indirettamente, attraverso il discorso a Stenelo. E proprio questo discorso conferma quanto Agamennone, intendendo offenderlo,[25] gli attribuiva. Diomede, infatti, rimproverando Stenelo che si era indignato alle ingiurie di quello, mostra di saper parlare bene, con assennatezza, perché riconosce l'autorità superiore, e allo stesso tempo dà prova di senso dell'opportunità. Egli si rende conto che nelle circostanze presenti è più opportuno assecondare l'Atride. È comprensibile – dice – che Agamennone esorti a combattere anche con parole dure: è lui, infatti, il capo dell'esercito, e su di lui grava il carico maggiore di responsabilità.[26]

24 Diomede sa insomma quando è opportuno tacere. Non condivido l'analisi di Martin 1969, 71, che osserva in Diomede una certa inesperienza oltre che un senso di insicurezza circa le proprie capacità espressive.

25 Dalla lettura degli scoli al v. 413 sembra che almeno una parte della critica antica considerasse non antifrastico l'elogio da parte di Agamennone dell'abilità oratoria di Diomede (v. 499). Il re sarebbe sincero, e la giustezza della sua osservazione verrebbe confermata dall'abilità oratoria di Diomede. Accogliendo questa ipotesi, cambierebbe anche l'interpretazione del pudore di Diomede, da non intendersi più come la reazione di chi non vuole dare credito allo scherno di chi gli ha dato del chiacchierone, ma come la naturale esitazione di chi si sente in dovere di non rovinare la buona reputazione di cui gode. Diomede tace perché non vorrebbe smentire la propria fama. Personalmente sono più propenso ad accettare la prima ipotesi, peraltro maggioritaria nella critica antica. Dal confronto che Agamennone istituisce tra Diomede e il padre Tideo mi sembra chiaro che il re attribuisce al primo qualità oratorie perché gli nega quelle militari. Anche il complimento mi sembra chiaramente antifrastico. L'Atride vuole dire che la guerra non si fa con le parole ma con l'azione e che di un chiacchierone l'esercito non sa che farsene.

26 Vv. 412–418: "Caro mio, stattene zitto, e da' retta a quello che dico: / io non me la prendo con Agamennone, sovrano di popoli, / se incita a combattere gli Achei dalle solide gambiere; / perché a lui toccherà la gloria, se mai gli Achei / vincano i Troiani e prendano Ilio sacra, / ma sarà per lui grave lutto se gli Achei saranno sconfitti. / Ma su, pensiamo anche noi, alla battaglia furiosa." Specificando che Agamennone è "sovrano di popoli" (v. 413), Diomede chiarisce che non avrebbe tollerato un rimprovero così duro da nessun altro che non fosse il comandante della spedizione.

3. Una parenesi in forma di autobiografia (*Il.* VII, 124–160)

Nell'infuriare della battaglia Ettore tiene un discorso davanti ai due eserciti, sfidando il migliore degli Achei a battersi con lui in un corpo a corpo (vv. 67–91). Il panico nelle file achee è grande: nessuno ha il coraggio di rifiutare e coprirsi di vergogna, ma tutti tremano ad accettare la sfida. Prima allora si fa avanti Menelao, accusando i compagni di essere "Achee, non più Achei" (Ἀχαιΐδες, οὐκετ' Ἀχαιοι, v. 96), femminucce, fanfaroni (ἀπειλητῆρες, v. 96) buoni solo a minacciare, ma che poi, quando si tratta di dare prova del proprio coraggio, si tirano indietro. L'Atride sta già per andare incontro a morte certa, quando i compagni e in particolare suo fratello Agamennone lo dissuadono dal folle proposito di affrontare in singolar tenzone Ettore. "Perfino Achille ha paura di scontrarsi con lui/ nella battaglia gloriosa" (vv. 113–114), dice Agamennone, convincendo in questo modo suo fratello a desistere.

A questo punto sembrerebbe davvero che la sfida di Ettore debba rimanere inascoltata, coprendo di fango l'esercito Acheo, se non intervenisse il vecchio Nestore e pronunciasse un discorso che vale la pena di analizzare per via della raffinata tecnica persuasiva impiegata:

ὢ πόποι , ἦ μέγα πένθος Ἀχαιΐδα γαῖαν ἱκάνει.
ἦ κε μέγ'οἰμώξειε γέρων ἱππηλάτα Πηλεύς,
ἐσθλὸς Μυρμιδόνων βουληφόρος ἠδ' ἀγορητής,
… τοὺς νῦν εἰ πτώσσοντας ὑφ' Ἕκτορι πάντας ἀκούσαι,
πολλά κεν ἀθανάτοισι φίλας ἀνὰ χεῖρας ἀείραι,
θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω.

Ahinoi, davvero una grande sciagura s'abbatte sulla terra achea!
Davvero molto avrebbe da piangere il vecchio cavaliere Peleo,
eccellente fra i Mirmidoni come oratore e consigliere,
… se ora udisse come s'appiattano di fronte ad Ettore tutti,
molto agli immortali tenderebbe le mani in preghiera,
che la sua vita, uscita dal corpo, scendesse in casa di Ade
(VII, 124–126; 129–131).

Nestore è abile a richiamarsi al padre dell'eroe a causa del quale gli Achei si trovano ora allo sbando, inermi di fronte al dilagare della furia troiana. Se è vero che perfino lui, che pure dovrebbe gioire della loro *impasse*, si vergognerebbe a vederli imbambolati dinanzi al nemico, figuriamoci

allora lo scorno dei loro stessi padri![27] Quindi rimpiange di essere ormai troppo vecchio per affrontare Ettore:

> Magari, Zeus padre e Atena e Apollo,
> fossi giovane ancora come quando sul Celadonte che scorre veloce
> unite le forze i Pili e gli Arcadi bellicosi combattevano… (VII, 132–134),

e racconta con la prolissità che gli è propria[28] come da solo, pur essendo giovane, aveva affrontato e vinto in singolar tenzone Ereutalione, "uomo simile a un dio" (v. 138), il più forte tra i nemici. È chiaro che il racconto autobiografico di Nestore serve a spingere i compagni πρὸς ζῆλον τῶν ὁμοίων ("all'emulazione di simili imprese")[29]. Del suo passato egli racconta non un episodio a caso, bensì quello che più si addice alla situazione del momento.[30] Ereutalione diviene allora un doppio di Ettore, e chi sta parlando, eroe valoroso, si propone come modello da imitare. Ereutalione sfidava tutti i migliori (πάντας ἀρίστους, v. 150). Nestore riconosce qui velatamente ai compagni una certa valentia, impegnandoli così a dimostrarsi all'altezza della propria fama.[31] "Quelli tremavano e avevano molta paura, non c'era nessuno ad osare" (v. 151) – i Pili di allora erano attanagliati dalla paura né più né meno degli uomini che il vecchio eroe ha davanti – "ma il mio animo forte, grazie al suo ardire, / mi spinse a combattere; e di tutti ero il più giovane!" (vv. 152–153). Si faccia avanti un giovane, esorta velatamente Nestore, che poi torna a sospirare sul bel tempo che fu:

---

27 Cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^4)T *ad* 125 e Eust. 670, 47 ss., ma anche Kirk 1990, 251, che, rifiutando le interpretazioni antiche, scrive che il riferimento a Peleo ha valore di per sé, in quanto si tratta di una figura rispettata che assolve al ruolo tipico del padre che ha mandato suo figlio a combattere a Troia. Va detto che la critica antica su questo passo, volendo trovare in ogni verso un espediente retorico, commette talvolta l'errore di sovrainterpretare. È questo il caso – mi sembra – dello scolio al v. 139, dove si dice che Nestore sceglie il verbo "udire" per alludere al fatto che il disappunto è ancora maggiore per chi, proprio come lui e a differenza di Peleo, *vede*, e non solo ode, la loro codardia.

28 Va detto che rispetto agli altri racconti paradigmatici di Nestore, questo è notevolmente più breve. L'eziologia delle armi di Ereutalione è relativamente stringata per il tipo di discorso che rappresenta (vv. 137–150). Questi versi hanno la funzione di sottolineare la difficoltà dell'impresa di Nestore, che non ha combattuto contro un uomo qualsiasi, bensì contro uno dei migliori Arcadi, che per giunta indossava armi portentose (cfr. Vester 1956, 66).

29 Cfr. *sch.* b(BE^{3}E^4)T *ad* 132.

30 Bene Vester 1956, 63.

31 Ancora più esplicito sarà più avanti al v. 160.

εἴθ' ὡς ἡβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη·
τῶ κε τάχ' ἀντήσειε μάχης κορυθαίολος Ἕκτωρ.
ὑμέων δ' οἵ περ ἔασιν ἀριστῆες Παναχαιῶν,
οὐδ' οἳ προφρονέως μέμαθ' Ἕκτορος ἀντίον ἐλθεῖν.

Magari così fossi giovane, e avessi lo stesso vigore!
Sùbito allora avrebbe il duello Ettore dall'elmo ondeggiante.
Invece quelli di voi che sono i primi fra tutti gli Achei,
di buon grado neppure voi volete andare al cospetto di Ettore
(VII, 157–160).

È ai primi che parla, ai soldati più valenti. In questa parenesi dosa con maestria toni duri di condanna ed espedienti volti ad accattivarsi i suoi ascoltatori. Prima si rivolge in modo prudente usando la terza persona ἔασιν (v. 159), poi passa alla seconda (μέμαθε, v. 160), condannando senza mezzi termini l'inerzia di chi ha davanti a sé. Anche il cambio di persona contribuisce a rendere efficace e allo stesso tempo accettabile la sua rampogna.[32] Del resto Nestore sa celebrare il proprio valore senza attirarsi le invidie di chi lo ascolta.[33] La parenesi è sì per gran parte indiretta, in quanto presentata attraverso una storia paradigmatica, ma nondimeno è inequivocabile. I suoi effetti sono dirompenti: in nove si alzano dalle schiere, pronti a battersi contro Ettore, tanto che lo sfidante bisognerà sorteggiarlo. Quanto hanno potuto l'esempio di vita e la perizia retorica di un eroe-oratore di questo calibro!

Un discorso ben strutturato[34] quello di Nestore nel settimo libro del poema. Ad esso è sì sottesa la medesima logica del primo intervento fatto nel libro I – in entrambi i casi la persuasione si realizza mediante l'appello al passato –, eppure non si tratta certo di un doppione. Nestore parla in e per un frangente ben preciso, dove nulla può essere lasciato al caso, pena la vergognosa disfatta degli Achei.

32 Cfr. *sch.* b(BCE^3 E^4) T^{il} *ad locum* e Eustazio 673, 8 ss.
33 Lo fa λεληθότως e appunto ἀνεπιφθόνως, così lo scolio b(BCE^3 E^4) T al v. 155.
34 Cfr. l'analisi di Toohey 1994, che opportunamente individua *exordium* (vv. 132–135), *prothesis* (vv. 136–156: paradigma quale πίστις), ripetizione della *prothesis* (vv. 157–158) ed epilogo (vv. 159–60), e lo schema della *Ringkomposition*: ABCB^{1}A^1.

4. Altre parenesi

Discorsi di incoraggiamento ai soldati non sono pronunciati soltanto dai capi nel corso della ἐπιπώλησις, ma anche da alcune divinità. È il caso di Era, che, assunte le sembianze dell'eroe Stentore, incita gli Achei rinfacciando loro che se Achille fosse stato nella mischia, mai i Troiani avrebbero osato spingersi tanto lontano dalle mura (vv. 787 ss.); ed è il caso di Atena, che rivolge a Diomede un discorso di incoraggiamento che vale la pena di riportare qui di seguito:

Poco a sé somigliante Tideo ha fatto suo figlio.
Piccolo di statura era Tideo, ma un combattente;
anche quando volevo impedire che lui combattesse,
che rifulgesse di gloria, come quando lontano dagli Achei
si recò messaggero a Tebe, in mezzo a tanti Cadmei:
io l'esortavo a banchettare tranquillo dentro la sala;
ma quello, sentendo forte il suo animo, così come al solito,
sfidava i giovani cadmei, e vinceva in tutte le gare
senza fatica: tale alleata io ero per lui.
Ed ecco che a te io sono vicina e ti proteggo
e di cuore t'esorto a combattere contro i Troiani;
ma dentro le membra t'è entrata stanchezza affannosa
oppure t'invade una folle paura: perciò tu non sei
figlio di Tideo, del bellicoso figlio d'Oineo (V, 800–813).

Come già aveva fatto Agamennone, Atena confronta Diomede con il padre Tideo, che in passato, contando sul favore della dea, non si era risparmiato né sul campo di battaglia né nelle gare atletiche, ma aveva sempre ricercato strenuamente la gloria.[35] Anche Diomede, come suo padre, ha dalla sua parte la dea, eppure si mostra esitante a scendere in campo. La sua è semplicemente stanchezza, o, insinua Atena, piuttosto paura? La storia della dea è naturalmente inconfutabile e non solo perché una divinità non può dire ψεύδεα, ma perché ella sa come svergognare il giovane soldato. Suo padre aveva bisogno di essere trattenuto dalla mischia tanto grande era il suo ardore. Si era recato da solo a Tebe, tra stranieri, e non aveva esitato un istante a confrontarsi con loro. Suo figlio, invece, si trova in terra straniera non certo da solo, ma al seguito di un grande esercito, eppure non soltanto non muore dalla voglia di gettarsi nella mischia, ma addirittura è titubante dinanzi al

35 Per le differenze, soprattutto nei toni, tra il rimprovero di Atena e quello di Agamennone nell'ἐπιπώλησις cfr. Kirk 1990, 141–142.

nemico. Se Tideo andava trattenuto, Diomede va pungolato.[36] Il discorso va a segno, e poco importa se il giovane eroe ha un motivo più che valido da opporre alla dea: si è ritirato dalla battaglia perché tra i guerrieri ha riconosciuto il dio Ares e ha pensato bene di seguire il consiglio della stessa Atena di non competere con gli immortali. Basta un'ulteriore assicurazione della dea all'eroe che ella lo assisterà durante lo scontro, perché Diomede porti a termine i suoi brillanti ἀριστεία.

Discorsi di incitamento si odono tra le fila dei Troiani e dei loro alleati. Illustro qui brevemente l'arringa che il licio Sarpedone tiene ad Ettore, riducendolo al silenzio. A V, 472 ss. questi rinfaccia all'eroe troiano di aver perduto il coraggio, e sottolinea che lui, invece, è addirittura venuto dalla lontana Licia per difendere una città che non è neanche la sua. Il Poeta riproduce attraverso le dure parole del guerriero licio e la reazione di Ettore (v. 493: … δάκε δὲ φρένας Ἕκτορι μῦθος; "… ad Ettore morsero il cuore queste parole") il rapporto tra alleati, che vede Sarpedone in una posizione di superiorità rispetto a chi dipende dal suo aiuto per salvare la propria patria. Il Licio è libero di criticare anche aspramente (cfr. νείκεσκε al v. 471), perché è nelle condizioni di poter decidere di lasciare anche subito Troia e i suoi abitanti in balia del ferro nemico.[37]

Concludo la rassegna delle parenesi di guerra nei primi libri del poema menzionando le rampogne di Agamennone all'esercito pronunciate nel libro VIII (vv. 228 ss.). Anche in questi discorsi, caratte-

36 Cfr. Eustazio 608, 41 ss.

37 Non contiene direttamente una parenesi a combattere, bensì un consiglio tattico che prevedrebbe, tra l'altro, che i soldati vengano incoraggiati, il discorso con cui Eleno ai vv. 76–101 esorta Ettore e Enea a trattenere l'esercito davanti alle porte. Anche questo intervento presenta una solida architettura retorico-persuasiva: si osservino la *captatio benevolentiae* dell'*incipit*, l'appello al senso di responsabilità dei due capi (per cui cfr. anche Nestore a I, 254 ss. e II, 25), l'efficacissima insinuazione dei vv. 81–82 (i Troiani sembrano cercar riparo proprio presso quelle donne che invece dovrebbero proteggere; per questo motivo cfr. II, 235 III, 380 ss., 410 ss., 426 ss.) e l'enfasi con cui ai vv. 96–101 Eleno amplifica la potenza di Diomede, che descrive come più terribile dello stesso Achille. Ai vv. 80–82 si intrecciano tre motivi caratteristici delle parenesi omeriche: a) l'esortazione a resistere (per cui cfr. Fenik 1968, 57. *Il.* IV, 509 ss., V, 529 ss.=XV, 561 ss., VIII, 94 ss., XI, 348 ss., XII, 150 ss.); b) esortazione ai capi ad incitare gli altri soldati (cfr. V, 485 s., XI, 204 ss., XII, 367, XIII, 55 ss., XV, 258 ss., XV, 475); c) l'avvertimento riguardo alla vergogna che deriverebbe dalla sconfitta (vv. 81–82) anche tenendo conto della *Schadenfreude* dei nemici (cfr. I, 255 s., II, 160, 176, III, 51, X, 193). Sul fine persuasivo del discorso di Eleno bene Lowenstam 1993, 134.

rizzati da una particolare durezza, non mancano accorgimenti retorici volti ad attenuare la critica e ad assicurare così il fine esortativo che chi biasima si prefigge. Gli Achei vengono chiamati sì "… vile marmaglia, d'aspetto magnifici" (v. 228), laddove εἶδος ἀγητοί sottolinea che la guerra non si vince certo con la bellezza,[38] ma poi, ad attenuare la critica, giunge opportuno l'ἔφαμεν del verso successivo, alla prima persona plurale: "Dove sono finiti i gran vanti, quando *credemmo* d'essere i meglio …?" Agamennone include anche se stesso nell'offesa, e, così facendo, quasi consola i compagni, ricordando loro che è *comune* il peso che portano: essi non sono più sudditi al suo servizio, ma compagni di guerra.[39]

Dagli esempi presi in esame dovrebbe essere emerso che le esortazioni a combattere, pur presentando motivi ricorrenti, sono diverse a seconda di chi le pronuncia, dei destinatari e delle circostanze in cui esse hanno luogo. Intenderle come ripetitivo e schematico impiego di *natural strategies of everyday rhetoric*,[40] significa negare al Poeta la capacità di caratterizzare attraverso la parola i suoi personaggi, che finiscono per essere ciò che non sono: figure indistinte, che parlano per schemi e automatismi, tenendo discorsi tutti uguali e validi per ogni situazione, ogni interlocutore e ogni scopo persuasivo.

5. Due suppliche in guerra (il libro VI)

Sul campo di battaglia la parola è impiegata non solo per incitare i compagni all'azione, ma anche per supplicare il nemico vittorioso di usare clemenza risparmiando la vita al supplice. Dai contributi di studiosi quali Gould (1973), Parker (1998) e Giordano (1999) sappiamo che la supplica omerica, rituale di sottomissione e di inibizione dell'aggressività, si compone di elementi gestuali oltre che verbali. Pur portando in sé il segno della ritualizzazione del conflitto, essa è un fenomeno

38 Il pensiero va alle critiche che Ettore aveva mosso a Paride nel III libro, per cui cfr. *supra*.

39 Cfr. Eustazio 710, 20 e *sch*. b. b(BCE^{3}E^4) T *ad* 229. E compagno, anzi "caro amico" (φίλη κηφαλή, v. 281) è anche Teucro. Sottolineando il loro legame di amicizia, ricordandogli suo padre ("figlio di Telamone") e soprattutto il suo ruolo di comandante di eserciti ("capo di eserciti"), Agamennone predispone Teucro all'azione di persuasione.

40 Mi riferisco qui all'analisi dei discorsi di rimprovero proposta da Minchin nei saggi del 2002 e del 2007.

complesso e mediato da molti fattori, tra i quali la persuasione e l'istanza etica che agisce unitamente al rituale. È chiaro, allora, che la reazione del supplicato non è mai automatica, ma dipende dalle circostanze e dai modi in cui è avvenuta la supplica. Nel presente studio l'aspetto che mi sta a cuore evidenziare è quello retorico, di persuasione attraverso la parola. Se Gould enfatizza l'aspetto rituale, stabilendo il primato del codice gestuale su quello verbale,[41] dal canto mio non intendo certo fare l'operazione inversa – altrettanto discutibile – e ipotizzare una supremazia della parola sul gesto persuasivo. D'accordo con Giordano 1999, 121, sono persuaso che non si possa stabilire alcuna gerarchia tra queste due forme complementari di persuasione: la parola può assumere il valore e la potenza di un atto. Tuttavia, come già ho cercato di fare per la richiesta supplichevole di Crise agli Achei nel primo libro, anche per le cosiddette "*spare me*"*-supplications*,[42] le suppliche che nell'infuriare della battaglia un guerriero che sta soccombendo rivolge al nemico che sta avendo la meglio, tenterò di mettere in luce l'impiego di tecniche verbali di persuasione. Dopodiché mi volgerò ad una supplica, che, pur avendo a che fare con la battaglia ancora in corso, non rientra nella categoria delle "suppliche di battaglia", perché non rivolta da un nemico sconfitto, bensì da una moglie (Andromaca) al marito (Ettore) che sta per scendere in campo.

Dall'analisi di alcune orazioni condotta nei precedenti capitoli è già emerso che il successo di un discorso non può essere adottato a metro di giudizio del grado di elaborazione della sua architettura retorica. Le circostanze, i fini narrativi, il mondo di valori del poema giocano un ruolo predominante. Questa precisazione, valida in linea di principio per tutti i discorsi persuasivi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, è a maggior ragione doverosa per le suppliche in battaglia. Il rispetto che si deve, infatti, ad un supplice per così dire "civile", quale è ad esempio Crise nel primo libro, viene meno nel momento in cui a supplicare è un nemico ormai sconfitto nel bel mezzo dello scontro militare. Se uccidere un sacerdote di Apollo, o anche semplicemente disattendere le sue richieste supplichevoli, è un atto sacrilego, non prestare ascolto alle richieste di un

41 In particolare secondo Gould il contatto fisico che viene stabilito dal supplice con il supplicato in punti del corpo carichi di forte valore simbolico (le ginocchia, il mento etc…) costituirebbe l'essenza rituale della supplica.

42 L'espressione è di Parker 1998, che distingue queste suppliche dalle "*help me*"*-supplications*, vale a dire le "suppliche al focolare", che non vengono pronunciate sul campo di battaglia.

nemico sconfitto e ucciderlo è addirittura doveroso e meritorio. La morte in battaglia riceve allora proprio dall'atto di supplica il carattere di *possibilità*; prima di allora e quando ormai un guerriero è stato sconfitto, essa è una *certezza*. Il vincitore *può*, ma non *deve* decidere di risparmiare la vita, in cambio di un lauto riscatto, al nemico sconfitto.[43] Una decisione in tal senso potrà essere ottenuta dal supplice grazie anche alla sua capacità di persuadere con la parola (oltre che dal suo rispetto di un preciso codice gestuale e rituale); una retorica avveduta è però condizione necessaria, ma non sufficiente a convincere il nemico. "Il successo della supplica sta da un lato nella capacità del supplice di persuadere il suo destinatario, e dall'altro nel clima in cui si inserisce l'episodio, nelle 'risorse' in gioco."[44]

Menelao è pronto ad affondare la lancia nel petto del Troiano Adrasto, che, dopo avergli abbracciato i ginocchi, così lo supplica:

> Prendimi vivo, figlio di Atreo, e accetta un riscatto adeguato:
> molti oggetti preziosi sono in casa del ricco mio padre,
> bronzo ed oro ed acciaio ben lavorato,
> con cui di buon grado mio padre ti darebbe immenso riscatto,
> se mi sapesse vivo presso le navi degli Achei (VI, 46–50).

Il Troiano sa *come* prospettare al nemico ingenti ricchezze: lo indica quel πολλά all'inizio del v. 47 (πολλὰ … κειμέλια; "molti … oggetti preziosi"); perfino il modo di rivolgersi a lui come "figlio di Atreo" sembra ricordargli che entrambi hanno un padre che si augura il loro ritorno sani e salvi dalla guerra; suo padre, poi, è molto ricco, e le ricchezze sono enumerate in un brillante polisindeto (v. 48: χαλκός τε χρυσός τε πολύκμητός τε σίδηρος), con il quale il supplice mette davanti agli occhi dell'Atride l'immensità di un riscatto (v. 49, ἀπερείσι' ἄποινα) che quasi egli può toccare con mano, tale è la forza plastica con cui esso viene descritto.

"Disse così, e gli piegò l'animo in petto" (Ὣς φάτο, τῷ δ' ἄρα θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν, VI, 51). Così il Poeta commenta l'avvenuta persuasione. Menelao è ormai disposto a risparmiare la vita di Adrasto e a consegnarlo al suo scudiero perché abbiano inizio le procedure del riscatto. Per quanto si insista a dire che gli argomenti qui utilizzati sono

43 Sul riscatto dei prigionieri di guerra quale prassi usuale nel mondo antico cfr. tra gli altri Pritchett 1991, 254–283; in particolare nei poemi omerici cfr. Wickert-Micknat 1983 e Wilson 2002.

44 Giordano 1999, 123.

tipici, ricorrenti, insomma formule,[45] la parola è anche in questo caso, a prescindere dagli esiti, costruita per persuadere, parola oratoria.

Menelao viene convinto dalla supplica, e Adrasto sarà finito non da lui, ma da Agamennone, che prontamente interviene ricordando al fratello che non bisogna lasciarsi impietosire dai nemici, ma compiere la giusta vendetta su chi, rapendo Elena, ha gettato disonore sugli Atridi. Questo è il senso del sintagma αἴσιμα παρειπών che leggiamo al v. 62:

> L'eroe [Agamennone] così dicendo convinse la mente di suo fratello,
> *perché parlava secondo giustizia* (VI, 61–62).

Τὸ αἴσιμον è la "parte dovuta", "stabilita dal fato" per ognuno di noi;[46] l'intero passo rimanda, quindi, alla logica arcaica dell'equilibrio e della reciprocità nel bene e nel male. Ma accanto a questa ragione di vendetta, agisce certo anche un'altra componente più direttamente legata alla circostanza in cui i personaggi si trovano a parlare. Gli Argivi stanno attraversando un brutto momento, nel quale non ci sono né il tempo né le condizioni per fare prigionieri o per spogliare i morti (lo dice Nestore chiaramente ai vv. 67–71). Finire il nemico è dunque l'unica possibilità concreta. Non si tratta allora di stabilire se la *retorica dell'onore e della vendetta* di Agamennone sia più persuasiva della *retorica della supplica* di Adrasto. Entrambi i discorsi vanno esaminati nel contesto in cui vengono pronunciati: solo così appaiono quali testimoni del ruolo centrale della parola persuasiva in Omero.

Il secondo esempio di supplica del sesto libro è inserito, come dicevo, in un contesto affine ma allo stesso tempo diverso da quello in cui

45 Penso ancora una volta allo studio di Fenik 1968 (cfr. in partic. p. 83 s.). È vero che i versi pronunciati da Adrasto ricorrono in altre due suppliche di guerrieri [X, 378–38 (Dolone) e XI, 131–135 (i figli di Antimaco)] in forma molto simile, ed è vero che ci sono temi e scene che si prestano più di altri ad essere stilizzati integralmente per il fatto di essere sentiti come epici per eccellenza (una di queste scene è la battaglia); ma la supplica di Adrasto va letta in relazione alle due reazioni che seguono (di Menelao e di Agamennone), vale a dire nel suo contesto particolare. Solo così si recupera la sua specificità e, quel che mi sta più a cuore, l'importanza della parola quale strumento di persuasione. Del resto quella che Crotty 1994 chiama la *ceremony* della supplica è innanzitutto uno strumento di persuasione (p. 21: "a means of persuading the other to do as the suppliant wishes") e non segue una struttura rigida e convenzionale. Una prova di ciò sta nel fatto che ogni supplica nel poema è sostanzialmente diversa dalle altre; c'è sì un repertorio comune di elementi, ma diverse sono le circostanze e la personalità degli attori coinvolti.

46 Cfr. l'analisi di ἐναίσιμος svolta da Cerri 1986, 21 ss.

hanno luogo il discorso e la morte di Adrasto. La battaglia infuria, mentre alle porte Scee avviene l'incontro tra Ettore e la moglie Andromaca. La celebre supplica che la donna rivolge al marito, pregandolo di astenersi dalla battaglia campale, presenta una serie di argomenti volti a suscitare pietà nell'animo di Ettore. Innanzitutto Andromaca gli rinfaccia di non provare alcuna pietà per lei e per il loro figlioletto:

> Sventurato, il tuo ardore sarà la tua rovina, e tu non hai pietà
> di tuo figlio che ancora non parla e di me disgraziata,
> che vedova presto sarò di te: t'uccideranno presto gli Achei
> tutti insieme saltandoti addosso … (VI, 407–410).

Andromaca mette in primo piano il figlio (παῖδα è a capoverso al v. 408), sottolineando che egli è ancora un infante (νηπίαχος) e tanto più quindi immeritevole di diventare orfano di suo padre. Poi fa riferimento alla propria sorte disgraziata. Ettore è l'unico punto di riferimento per lei, dal momento che ella ha perso tutti i suoi familiari:

> … sarebbe meglio per me
> scendere sotto terra, se restassi senza di te; perché non avrò
> alcun altro conforto, quando tu abbia seguito il destino,
> ma solo dolori: io non ho né padre né madre (VI, 410–413).

Quindi ai vv. 414–428 la donna racconta la tragica sorte dei suoi genitori, uccisi l'uno da Achille e l'altra da Artemide, e chiarisce al marito che cosa comporterebbe la sua morte per lei sia sul piano emotivo sia su quello sociale. Secondo la consuetudine Andromaca dovrebbe ritornare dalla famiglia d'origine, ma poiché non è rimasto più nessuno (anche i sette fratelli sono tutti morti), ella si ritroverà sola al mondo:

> Ἕκτορ, ἀτὰρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ
> ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης.
>
> Tu, Ettore, dunque per me sei padre e madre adorata
> ed anche fratello, e sei il mio splendido sposo (VI, 429–430).

Gli esegeti antichi si interrogarono sul perché mai Andromaca racconti a Ettore la sua storia familiare, quando questi sicuramente già la conosce. Lo scolio A *ad locum* si limitava a dedurne che la donna è fuori di sé e incapace di ragionare. In termini simili si esprime lo scolio b(BE^{3}E^4) T, che spiegava la scelta con l'atteggiamento tipico di chi soffre, che è solito dilungarsi nel raccontare le proprie disgrazie a chi già le conosce. Entrambi gli scoliasti, quindi, osservano qui un modo di rappresentare il

dolore umano. Indubbiamente questi versi testimoniano la straordinaria capacità del Poeta di riprodurre gli stati d'animo dei suoi personaggi.[47] Ciò che però mi sta a cuore è osservare non tanto il fatto che è la storia biografica di Andromaca ad innescare il racconto, quanto piuttosto che questo racconto è utilizzato nella supplica quale espediente retorico mediante il quale ispirare compassione a Ettore. Esso è parte di una strategia persuasiva accuratamente pianificata. Ripeto, con ciò non voglio dire che il discorso della donna sia privo di una notevole carica emotiva, ma intendo sottolineare che esso poggia su una solida architettura retorica: l'emotività è *anche* frutto di calcolo.[48] Non è escluso, inoltre, che singoli elementi narrativi, come il motivo della sepoltura del padre (raccontata ai vv. 418–420) Andromaca li inventi *ad hoc* per dare più forza alle proprie argomentazioni.[49] Ella sembra servirsi, insomma, dello stesso principio che abbiamo visto operante nei racconti esemplari di Nestore con il medesimo fine di rendere più persuasivo il proprio intervento.

A conclusione del breve racconto Andromaca rinnova l'appello con cui aveva aperto la supplica:

> Ma allora, su, abbi pietà e resta qui sulla torre,
> non rendere orfano il figlio, non fare della tua donna una vedova
> (VI, 431–432).

Il greco riporta γυναῖκα, che qui vale non semplicemente "donna", ma "legittima sposa". Ettore ha delle responsabilità nei confronti della sua famiglia.

I versi successivi riportano un consiglio tattico. Dopo quelli che evidentemente erano argomenti emotivi, volti a suscitare compassione nell'interlocutore, nella supplica della donna si affaccia una parte per così dire "razionale". Alla battaglia campale – suggerisce Andromaca – esiste un'alternativa. Se su Ettore non dovesse aver fatto effetto l'argomento principe – lasciare i propri cari in balia di un destino crudele –, egli potrà ora riflettere sulla convenienza tattica di una scelta diversa dallo scontro diretto. L'eroe potrà adottare una più prudente strategia difensiva, schierando le truppe non nella pianura, lontano dalle mura, bensì dinanzi al fico selvatico, vale a dire in quel punto dove è più facile per i

47 Schmitz 1963, 144 e Bonnet 1990 hanno dimostrato come il linguaggio di Andromaca, la metrica e lo stile riflettano il suo stato emotivo.

48 Non va inoltre dimenticato che si tratta anche di un espediente del Poeta per raccontare i fatti di guerra preiliadici (cfr. Eustazio 625, 11).

49 Così Krischer 1979, che si richiama a Willcock 1964 e 1977 e a Braswell 1971.

nemici penetrare all'interno della città. Gli Achei, del resto, probabilmente ispirati da un dio – continua la donna – sembrano aver ben compreso che quello è il punto debole della città, se è vero che già tre volte vi si sono accostati. Quest'ultima riflessione, espressa ai vv. 435 ss., costituisce la πίστις, la prova con la quale Andromaca cerca di dimostrare l'opportunità del proprio consiglio. I vv. 433–439 furono atetizzati da Aristarco, che riteneva sconveniente che una donna desse consigli tattico-militari a un eroe, non solo invadendo il suo campo di azione, ma addirittura criticandone la strategia. Lo scolio A *ad locum* parla di ἀντιστρατηγεῖν; la donna svilupperebbe qui una vera e propria "controstrategia". Tuttavia un forte argomento a favore dell'autenticità del passo sta nel fatto che, se il discorso terminasse al v. 431, Andromaca risulterebbe esortare il marito ad agire da vigliacco restandosene sulla torre, cosa che, pur volendo considerare l'apprensione di una moglie, sarebbe francamente inverosimile. Ella non vuole impedire i combattimenti né indurre Ettore ad una vergognosa diserzione, ma semplicemente aumentare le sue *chances* di sopravvivenza. La tattica difensiva proposta da Andromaca, peraltro, emerge altre volte nel poema come possibilità militare[50], anche se in alcuni casi sarà perorata da guerrieri (ad es. da Polidamante), quindi da chi, diversamente dalla donna, il cui orizzonte è limitato alla famiglia, ha a cuore innanzitutto la salvezza dell'esercito, di cui conosce i bisogni.[51]

Il discorso di Andromaca si configura come σχετλιασμός, vale a dire quale tentativo mediante il lamento di dissuadere una persona cara da un'azione pericolosa, e, considerato in questi termini, esso non è l'unico presente nel poema.[52] Singolare è però il fatto che il motivo frequente della "paura per il futuro", generalmente adoperato estesamente da chi implora per suscitare compassione (il supplice si dilunga sulla prigionia e le angherie che dovrà subire in casa dei nemici; lo stesso Ettore ne riferisce ai vv. 454 ss.)[53], qui è solo accennato.[54] Il motivo di questa

50 Si pensi ai suggerimenti di Polidamante a XII, 211 ss. e XVIII, 273, e – per un raffronto ancora più pregnante – a quelli di Ecuba a XXII, 84 s. e Priamo a XXII, 56 s.

51 Per la questione dell'autenticità dei versi che contengono la proposta tattica di Andromaca cfr. tra gli altri Pomeroy 1975, 16–19, Edwards 1987, 210, Lohmann 1988, 33 ss. e Bierl/Latacz 2008, 139.

52 Paralleli a XXII, 38–76 e 82–89 e XXIV, 200–216.

53 Nel compatire la moglie, la principale preoccupazione di Ettore è però la propria reputazione (cfr. in partic. vv. 459–461 e Murnaghan 1999, 212–217).

54 Su questo argomento cfr. Krischer 1979, 16–22.

brevitas probabilmente sta nel fatto che si tratta di un γόος anticipatorio,[55] un lamento, cioè, pronunciato quando l'oggetto del lamentare è ancora in vita, quando, insomma, la catastrofe è di là da venire. Inoltre Andromaca non lamenta genericamente l'imminente destino di vedova, ma sottolinea il disastro di restare vedova *di Ettore*.[56] Ella, per così dire, personalizza quello che è senz'altro un τόπος dello σχετλιασμός, perché il suo fine è persuadere il marito a seguire il suo consiglio. Insomma, ci troviamo in tutto e per tutto dinanzi ad un discorso che, prima ancora di essere lamento, è παραίνεσις, esortazione.

È noto che Ettore non darà ascolto alla supplica e presto troverà la morte per mano di Achille. Che l'eroe non si lasci piegare a una tattica difensiva e più sicura, non significa, però, che Andromaca non si sia servita di buoni argomenti e di un'eccellente tecnica persuasiva. Del resto, al v. 441, Ettore ammette che anche a lui sta a cuore tutto quanto la moglie ha detto (ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει, γύναι; "Preme certo anche a me tutto questo, donna"). Egli riconosce che gli argomenti di Andromaca sono validi e che ella è riuscita a ispirargli compassione. Eppure il suo ruolo e la sua indole (il θυμός cui si riferisce al v. 444) gli impediscono di sottrarsi allo scontro diretto con il nemico disonorando quella gloria (κλέος, v. 446) che è di suo padre e sua:

> … provo tremenda
> vergogna di fronte a Troiani e Troiane dai pepli fluenti,
> se come un vile m'imbosco al riparo della guerra;
> né così mi detta il mio cuore, perché imparai ad essere prode
> sempre e fra i Troiani a battermi in prima fila,
> per fare onore alla splendida gloria del padre mio e di me stesso
> (VI, 441–446).

55 Bene su questo Tsagalis 2004 in un libro sul lamento quale elemento narrativo tipico nell'*Iliade*. Lo studioso distingue tra un livello argomentativo ed uno funzionale. Il primo riguarda i mezzi che Andromaca impiega per cercare di ispirare compassione nel marito. Dell'analisi di Tsagalis non mi convince l'accostamento proposto tra Andromaca e Polidamante: entrambi ammonirebbero Ettore, e attraverso l'ammonimento Andromaca acquisirebbe un ruolo poco confacente ad una donna. Mi sembra, però, che le affinità tra i due personaggi si mantengano ad un livello superficiale. Andromaca non incarna la figura del personaggio prudente e assennato (Polidamante). Nell'ottica di Ettore quella di sua moglie è un'esortazione alla codardia e, a differenza che con Polidamante, l'eroe non rimpiangerà mai di non aver dato ascolto al monito della donna. La posizione, il ruolo e, non ultimo, lo scopo persuasivo dei discorsi di Polidamante e Andromaca sono quantomai diversi!

56 Cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^{4})T^{il} *ad* 409.

La gloria è *sempre* (cfr. αἰεί all'inizio del v. 445) con Ettore, fa parte della sua natura, ed egli non può mai abdicarvi, nemmeno per asciugare le lacrime di sua moglie. I due sposi sono quantomai distanti l'uno dall'altra, e la distanza Ettore la segna sin da subito con quel γύναι, nel quale è forte l'eco della rigida divisione di ruoli tra uomo e donna nella società omerica.[57] Ciò che separa i due e rende inaccettabile per l'eroe la proposta di sua moglie sono i differenti universi di valori a cui si richiamano, una diversità, questa, che si riflette nei due interventi anche a livello lessicale. Il lessico impiegato dalla donna ruota attorno al valore della pietà; nella replica di Ettore, invece, domina l'αἰδώς (cfr. αἰδέομαι del v. 442), il timore di disonorarsi di fronte alla comunità, sciagura terribile nella civiltà omerica della vergogna, ma anche il θυμός, l'intima volontà di spendersi per i Troiani.[58] Pronunciando le parole di chi cerca protezione, Andromaca non mirava, però, ad ottenere un aiuto momentaneo, bensì a indurre nel marito un mutamento radicale. Ma questo è chiedere troppo a Ettore! Ella non può sentire, in quanto donna, la forza travolgente delle ragioni di quello, il richiamo della gloria eterna, dinanzi al quale anche la paura della morte impallidisce. Non sente le ragioni di lui e non vede l'irragionevolezza di ciò che lei stessa consiglia. "Nella morte eroica, portatrice di gioia e di ricordo eterno, come quella dei guerrieri omerici … le donne non riescono a vedere lo splendore del κλέος o il valore ideale del sacrificio per loro, tagliate fuori da ogni prospettiva di gloria e affidate totalmente ai loro uomini per il benessere morale e materiale, la morte di costoro è solo un'irrimediabile lacerazione, una fine senza riscatto, il crollo di ogni sicurezza, la perdita di uno status sociale e l'inizio di una fase incerta, dolorosa e faticosa per sé e per i figli."[59] Tenendo presente questa "distanza etica" tra i due personaggi, comprendiamo anche perché sia Ettore, e non Andromaca, ad indugiare

57 Così Burkert 1955, 87, ma per constatare la distanza tra i due non è necessario caricare di significati questo appello, che potrebbe essere convenzionale.

58 Sul diverso linguaggio di Ettore e Andromaca e sui valori diversi ai quali si richiamano cfr. Burkert 1955, 86–90.

59 Gagliardi 2006, 26–27. La studiosa fa notare molto bene che soltanto nel libro XXIV Andromaca farà finalmente propria la *Weltanschauung* espressa da Ettore nel libro VI (vv. 441 ss.): solo allora la donna sarà in grado di vedere il vantaggio della propria famiglia all'interno di quello dell'intera città. Solo allora diverrà sensibile alle ricadute positive in termini etici e sociali della valorosa caduta di Ettore sul campo, comprendendo che il destino del singolo è parte di quello collettivo. Sul diverso punto di vista sulla guerra tra uomini e donne nell'*Iliade* con ampio riferimento tra gli altri passi al lamento di Andromaca cfr. anche Murnaghan 1999, 212–217.

sull'immagine della vedova-schiava. La schiavitù è infatti conseguenza della sconfitta in guerra ed è appunto nella dimensione della guerra, prima che in quella della famiglia, che Ettore realizza se stesso.[60]

Concludendo, possiamo affermare che il discorso di Andromaca viene dal profondo del cuore. Esso è, come scrive Eustazio (625, 63), ἐνδιάθετος,[61] "intimo", "spontaneo", sincera espressione delle angosce di una moglie. Ciò non toglie, tuttavia, che esso presenti elementi utili a persuadere. Esso è περιπαθής (ancora Eustazio, *ibid.*), nel senso che è "commosso", ma anche, in senso attivo, "commovente", "che suscita commozione". La donna ha raccontato i lutti familiari per preparare il terreno alla richiesta che avanzerà ai vv. 429–431: "Tu, Ettore, sei tutto per me, quindi resta." Il suo discorso è γόος, perché del lamento funebre presenta i tratti tipici: la preoccupazione per sé e per il figlio, l'augurio di morte, il ricordo del passato, la previsione fosca del futuro, l'auto-commiserazione etc…[62] In quanto lamento *ante diem*, però, l'accento non cade sul futuro, bensì sul passato (in partic. ai vv. 413–428). L'elemento-cardine di questo lamento è il ricordo di lutti precedenti,[63] perché si tratta prima di tutto di una supplica.[64] Andromaca si lamenta non (solo) per dare sfogo alle proprie paure, ma per fare in modo,

60 Per Schadewaldt 1959, 217 la coppia di discorsi di Ettore e Andromaca rappresenta l'"Urbild eines Redekampfes" (l'"archetipo della lotta verbale"), ma se consideriamo che il Poeta mette in bocca a Ettore proprio quello che poteva essere l'argomento più forte per Ecuba, la schiavitù cui ella è destinata se il marito morirà in guerra, capiamo come si tratti non tanto di scontro verbale, quanto di due inconciliabili visioni del mondo. Proprio questa è la particolarità che distingue questo discorso da quelli che Priamo e Ecuba pronunceranno nel libro XXII o quello di Priamo nel libro XXIV, dove pure l'obiettivo sarà ispirare a Ettore compassione per i propri cari. Cfr. Krischer 1979, 17–18. Degna di menzione è, infine, la prospettiva di Martin 1969, 131–138, che sottolinea come la preoccupazione di Ettore sia crearsi un'immagine eroica. Saremmo – così Martin – di fronte ad un brano di poesia autocelebrativa. L'eroe pronuncerebbe una sorta di discorso obliquo, figurandosi la compassione della gente per la moglie di un eroe tanto valoroso quale egli fu.

61 Per questo termine retorico cfr. Eustazio, *Ad Il.*, *Praefatio* 160, p. LX, n. 1 van der Valk.

62 Gagliardi 2006 mette bene in luce il legame con la tematica funebre e con l'altro lamento di Andromaca (a XXII, 440 ss., quando Ettore è morto).

63 Per questo elemento cfr. De Martino 2000[2] (1958[1]), 74 ss., 135 ss, 154 ss., 168 ss.

64 Sulla duplice natura di lamento-supplica del discorso, ma con un accento sul carattere goetico (con una prospettiva quindi opposta alla mia), cfr. Tsagalis, 15, 94 e 118 s.

impietosendo il marito, che quelle paure non si trasformino in lutto certo.

Capitolo 4
L'ambasceria ad Achille

Il libro IX dell'*Iliade* è il canto oratorio per eccellenza.

La nozione antica secondo cui Omero fu non solo maestro di oratoria ma anche di teoria retorica fu espressa, del resto, sulla base soprattutto dei discorsi presenti in questo libro.[1] In esso non soltanto sono riportati i celebri discorsi di ambasceria rivolti ad Achille perché ritorni in guerra, ma è descritto anche il dibattito assembleare che precede e prepara l'ambasceria stessa.[2] Uno studio volto a ricostruire l'oratoria nei poemi omerici non può, pertanto, prescindere da questo libro. Sia gli antichi sia gli studiosi moderni hanno messo in luce le tecniche persuasive adottate dai personaggi in questo canto, ma nella maggioranza dei casi si sono limitati alle sole λιταί, finendo col trascurare le assemblee che le precedono, tanto centrali sia per l'aspetto retorico sia per lo sviluppo della trama. Con queste assemblee quindi mi sembra opportuno aprire questo capitolo.

1. La ἀγορή e la βουλή del libro IX*

Al principio del libro IX, ai versi 17–28, Agamennone, convocata l'assemblea dell'esercito, le propone la rinuncia alla guerra e il ritorno in patria:

---

1 *Nos rite coepturi ab Homero videmur* scriveva Quintiliano X, 1, 46 (cfr. anche *Introduzione*). Cfr. anche *De Homero* 2, 169–172 e lo scolio bT al v. 622 di questo libro, dove si descrive l'eloquenza dei quattro oratori dell'ambasceria: Odisseo, Fenice, Aiace e Achille (lo scolio è commentato da Hainsworth 1993, 63). Queste testimonianze si aggiungono a quella, già citata nell'*Introduzione*, di Strabone I, 2, 5.

2 Eustazio 731, 20–23: Πάνυ δὲ ἐναγώνιος ἡ ῥαψῳδία καὶ πολλὴν ἔχουσα δύναμιν ῥητορείας δικανικῆς, ἐν οἷς οἱ μὲν πρέσβεις λέγουσιν, ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς ἀντιλέγει … ἐνταῦθα τὴν ἐν λόγῳ πολιτικῷ ῥητορικὴν Ὅμηρος ἐπιδείκνυται.

* Questo paragrafo è pubblicato in lingua francese e con qualche modifica sulla rivista *Rhetor* (Dentice di Accadia Ammone 2011).

Amici, condottieri e governanti degli Argivi,
Zeus, il grande Cronide, mi ha inchiodato a dura sventura,
spietato, che prima promise e mi diede consenso
che, distrutta Troia dalle mura possenti, avrei fatto ritorno
ed ora un inganno perverso ha tramato, e mi spinge a tornarmene
ad Argo senza gloria, dopo che tanta gente ho fatto morire.
Così dunque è destino che piaccia allo strapotente Zeus,
che pure di molte città ha distrutto la rocca,
e ne distruggerà ancora: il suo dominio è supremo.
Ma su, come propongo, persuadiamoci tutti,
fuggiamo con le navi alla nostra terra nativa;
mai più conquisteremo infatti Troia dalle ampie strade.

Con parole pressoché identiche a queste l'Atride si era espresso già nel secondo libro (cfr. vv. 111–118 e 139–141), quando, però, la sua proposta di ritiro era un'ἀπόπειρα, una strategia preventivamente concordata con gli altri capi, con cui saggiare l'umore dei soldati e rinvigorirne lo slancio guerriero. Il piano era indurre l'esercito alla fuga per poi farlo svergognare da Odisseo e Nestore, che lo avrebbero convinto una volta per tutte della necessità di restare a Troia e proseguire con rinnovato ardore i combattimenti.[3] La situazione davanti alla quale ci troviamo ora nel nono libro è però assai diversa: il re è sinceramente scoraggiato e seriamente intenzionato ad abbandonare l'impresa. Va detto che vige una certa unanimità nel considerare sincero l'invito alla fuga,[4] e del resto questa interpretazione trova conforto nel testo, che è chiaro in tal senso: il libro si apre con la descrizione del terribile impulso a fuggire (θεσπεσίη … φύζα, v. 2) che assale i Greci, e lo stesso Agamennone viene rappresentato in preda all'angoscia e al pianto:

Sedevano in assemblea pieni d'angoscia; e fra loro Agamennone
s'alzò, versando il suo pianto come fonte di scura corrente,
che cupo versa il suo fiotto giù da roccia scoscesa:
così, gemendo accorato, parlava in mezzo agli Argivi (*Il.* IX, 13–16).

A far desistere il re dai suoi propositi di fuga sarà Diomede, che lo accuserà di vigliaccheria e inviterà l'esercito a non perdersi d'animo:

Ἀτρεΐδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι,
ἥ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ· σὺ δὲ μή τι χολωθῇς.
ἀλκὴν μέν μοι πρῶτον ὀνείδισας ἐν Δαναοῖσι,
φὰς ἔμεν ἀπτόλεμον καὶ ἀνάλκιδα· ταῦτα δὲ πάντα

3 Cfr. *Capitolo 2*.
4 Cfr. ad es. *sch.* A *ad* 23–25.

ἴσασ' Ἀργείων ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες.
σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω·
σκήπτρῳ μέν τοι δῶκε τετιμήσθαι περὶ πάντων,
ἀλκὴν δ' οὔ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον·
δαιμόνι' , οὕτω που μάλα ἔλπεαι υἷας Ἀχαιῶν
ἀπτολέμους τ' ἔμεναι καὶ ἀνάλκιδας, ὡς ἀγορεύεις;
εἰ δέ τοι αὐτῷ θυμὸς ἐπέσσυται ὥς τε νέεσθαι,
ἔρχεο· πάρ τοι ὁδός, νῆες δέ τοι ἄγχι θαλάσσης
ἑστᾶσ' , αἵ τοι ἔποντο Μυκήνηθεν μάλα πολλαί.
ἀλλ' ἄλλοι μενέουσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ
εἰς ὅ κέ περ Τροίην διαπέρσομεν. εἰ δὲ καὶ αὐτοὶ
φευγόντων σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν·
νῶϊ δ', ἐγὼ Σθένελός τε, μαχησόμεθ' εἰς ὅ κε τέκμωρ
Ἰλίου εὕρωμεν· σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν.

Atride, parlerò subito contro di te, che sei fuori di senno,
come è diritto, signore, in assemblea: e tu non t'offendere.
Giorni fa m'insultasti in mezzo agli Argivi quanto a coraggio,
imbelle e vile dicendo ch'io sia: ma tutto questo
lo sanno fra i Danai giovani e vecchi egualmente.
Ti dette solo una cosa fra due il figlio di Crono imperscrutabile:
grazie allo scettro t'ha dato che tu sia riverito su tutti,
ma il coraggio non te l'ha dato, che pure è la forza più grande.
E così, sciagurato, presumi che i figli degli Achei davvero
siano vili e imbelli, così come dici?
Ma se il cuore dentro di te è tutto proteso al ritorno,
vattene pure: è aperta la via, stanno vicine alla riva
le navi che da Micene t'hanno seguito in gran numero.
Ma gli altri qui resteranno, gli Achei dalle chiome fluenti,
finché Troia non espugniamo; e se poi anche loro
se ne fuggano con le navi alla loro terra nativa,
allora solo noi due, Stenelo ed io, combatteremo fino a trovare
la fine di Troia: perché siamo venuti con l'aiuto del dio! (IX, 32–49).

L'intervento di Diomede, a differenza di quelli di Odisseo e Nestore nel secondo libro, non fa parte di una strategia preventivamente concordata con Agamennone; qui il Tidide prende spontaneamente l'iniziativa, entrando in contrasto con il re. Il suo discorso presenta elementi interessanti dal punto di vista retorico. Anzitutto ai vv. 34–36 l'eroe fa un fugace ma significativo riferimento ad un episodio che lo aveva visto coinvolto nel libro IV,[5] quando, accusato da Agamennone di essere un codardo che se ne sta inerte lontano dalla mischia, aveva incassato quelle accuse senza battere ciglio. Quell'episodio fa apparire strana e incon-

5 Cfr. vv. 370–421.

gruente la reazione che il Tidide ha ora nel libro IX.[6] Che cosa consente all'eroe di cambiare completamente atteggiamento nei confronti del re? A che cosa è dovuta la sua improvvisa παρρησία, la franchezza nel parlare che rasenta la sfacciataggine? Si potrebbe pensare che Diomede può ben permettersi di criticare il re ora che, dopo le gesta compiute e ampiamente descritte nel libro V (i Διομήδους ἀριστεία), ha avuto modo di dimostrare il proprio valore sul campo. Nel libro IV, invece, egli non aveva ancora le carte in regola per poter parlare a tu per tu con i potenti.[7] Certo va detto che la franchezza di Diomede non è disgiunta da una certa prudenza. In apertura di discorso l'eroe dice: "Atride, parlerò subito contro di te, che sei fuori di senno, / come è diritto, signore, in assemblea: e tu non t'offendere", e con queste parole "allo stesso tempo cerca(va) da un lato di ammonire Agamennone e dall'altro scongiura(va) la sua ira".[8] Della critica di Diomede vanno apprezzati, quindi, l'abile bilanciamento tra la condanna severa e la lode generosa, che l'oratore preventivamente esprime (al vv. 33, quando lo chiama "signore" (ἄναξ) e al v. 38, quando ricorda la sua posizione di comando) per disporre positivamente l'animo di chi di lì a poco sarà bersaglio della critica. L'abilità oratoria di Diomede si rivela, inoltre, nelle parole con cui si riferisce all'esercito greco, che ai vv. 40–41 elogia come tutt'altro che vile e imbelle: "E così, sciagurato, presumi che i figli degli Achei davvero / siano vili ed imbelli, così come dici?" Naturalmente elogiare i soldati, seppure solo indirettamente, significa esortarli ad avere fiducia in se stessi e nella proprie *chances* di vittoria.[9] L'eroe prima obietta – muove

6 Cfr. già nell'antichità Plutarco, *De aud. poet.* 10, 29 A-B, che confronta Diomede, esempio di modestia (ἀτυφία) e moderazione (μετριότης), con il discorso di Stenelo, esempio, invece, di boria. L'interpretazione plutarchea dell'intervento di Stenelo diverge da quella positiva contenuta negli scoli iliadici. Sul passo plutarcheo cfr. ora il commento di Hunter/Russel 2010, 162–163.

7 È questa la spiegazione fornita già nell'antichità dall'autore del *De Homero* (2, 168, 2–6). L'idea sembra risalire ad Aristarco (cfr. Schlemm 1893, 66–67).

8 ἅμα μὲν νουθετεῖν αὐτὸν ἐπιχειρεῖ, ἅμα δὲ τὴν παρ' αὐτοῦ ὀργὴν παραιτεῖται, *De Homero*, 2, 168. Lo scoliaste al v. 33 parla al riguardo di προδιόρθωσις ("correzione preventiva"), distinguendo tra la persona di Agamennone e le sue parole: non il re, ma ciò che dice è oggetto della condanna di Diomede. Quest'ultimo quindi non osa sconfessare l'autorità del capo, ma semplicemente critica un singolo discorso pronunciato in preda allo sconforto. Cfr. anche Eustazio 733, 54 ss. Altri elementi che rivelano l'estrema prudenza e il tatto dell'oratore sono notati al v. 38, dove Diomede ricorda il potere regale di Agamennone simboleggiato dallo scettro.

9 Cfr. *De Homero* 2, 168, 14 e Eustazio 734, 20–21.

un'ἔνστασις – all'avversario che i Greci non sono codardi e non seguiranno il re nella fuga e, così facendo, lancia indirettamente un appello all'esercito che lo sta ascoltando a mostrarsi all'altezza delle lodi che gli tributa.[10] Dopodiché muove una contro-obiezione, un'ἀντιπαράστασις, vale a dire un'obiezione ad un'eventuale critica dell'avversario, dicendo che, seppure i Greci dovessero seguire Agamennone, lui e Stenelo rimarranno a combattere.

All'interpretazione, maggioritaria sin dall'antichità, secondo cui l'intervento di Agamennone sarebbe un reale appello a fuggire e quello di Diomede frutto di un'iniziativa personale e non parte di una strategia concordata, si oppone l'esegesi offerta nei trattati pseudodionisiani Περὶ ἐσχηματισμένων α e β. Qui si ritiene che l'insolente franchezza di Diomede nei riguardi del re sia simulata, parte di uno σχῆμα. Al Tidide starebbe a cuore persuadere l'esercito a restare a Troia, ma, invece di lanciare un appello chiaro e diretto a combattere, questi cercherebbe di persuadere i soldati in modo per così dire "trasversale", attraverso cioè una *finta accusa* ad Agamennone: "e, poiché vuole esortare i capi a restare e a non andarsene, non parla in forma di esortazione, ma fingendo di essere adirato con Agamennone …"[11]. Inoltre chi pensa che Diomede sia insolente perché ha preso coscienza del proprio valore - continua lo Pseudo-Dionigi, ponendosi in aperta polemica con gli altri esegeti -, ne fa un uomo rozzo, incapace di gestire con la dovuta moderazione il proprio successo.[12] Nel primo trattato, a 72, 21 ss., il discorso di Diomede è citato quale esempio di quello σχῆμα che consiste nel "sembrare di opporsi a parole, ma in realtà aiutare nei fatti".[13] Ingiuriando Agamennone, Diomede lo aiuterebbe, perché, convincendo l'esercito a restare, realizzerebbe la vera intenzione del re. L'eroe condannerebbe il suo interlocutore (obiettivo simulato) per avvantaggiarlo (scopo reale):[14]

10 Dando per scontato che i Greci resteranno a combattere, Diomede li impegna a farlo. Cfr. *sch*. bT *ad* IX, 45 e Π. ἐσχ. β 88, 14–15.

11 Π. ἐσχ. β 88, 5–8: καὶ βουλόμενος παραινέσαι τοῖς ἀριστεῦσι μένειν καὶ μὴ ἀπαλλάττεσθαι οὐκ ἐν σχήματι παραινέσεως διαλέγεται ἀλλ' ἐν ὀργῆς τῆς πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα σχήματι …

12 Cfr. *ibid*. 74, 1–3 e 88, 1–3.

13 56, 15–16: τὸ ἐναντιοῦσθαι δοκοῦντα τῷ λόγῳ βοηθεῖν τῷ ἔργῳ.

14 86, 31–32 e 88, 3–5: οὗτος ὁ λόγος, ἂν μή τι ἕτερον διοικῆται ἢ λέγῃ, παντάπασιν ἄτοπός ἐστι καὶ ἀσχήμων … ἀλλ' εἰδέναι χρή, ὅτι αὗται αἱ λοιδορίαι αἱ πρὸς Ἀγαμέμνονα χρυσὸς ἦν τῷ Ἀγαμέμνονι. ἐν γὰρ σχήματι τοῦ ἀγανακτεῖν πρὸς αὐτὸν συναγορεύει ("Questo discorso, qualora non disponesse qualcosa di diverso da ciò che dice, sarebbe del tutto fuori luogo e inopportuno … Ma

> Questa stessa accusa è la migliore difesa pronunciata da Diomede nei confronti del re. Poiché infatti vuole andare in suo aiuto e trattenere i Greci, simulando ira e franchezza nei suoi confronti, li esorta a restare e, fingendo di adirarsi se Agamennone pensa che i Greci si lasceranno convincere a salpare, così parla con franchezza contro di lui, aggiungendo ai rimproveri l'argomentazione artificiosa.[15]

L'analisi pseudodionisiana poggia sull'assunto implicito che Agamennone in questo episodio non voglia realmente ciò che propone, vale a dire la fuga alle navi, bensì stia pronunciando un discorso figurato, una sorta, dopo quella del libro II, di seconda Prova. Se nel Π. ἐσχ. α non si dice *apertis verbis* che il re sta mettendo alla prova i soldati, inequivocabile è l'analisi contenuta nel secondo trattato. Qui, a 86, 9 ss., il discorso di Diomede è citato quale esempio della figura che consiste nel dire una cosa per ottenerne un'altra:

> …. τὸ εἶδος τοῦτο δηλοῖ ὁ Διομήδους λόγος πρὸς Ἀγαμέμνονα, ὅτε Ἀγαμέμνων ἀπόπειραν ποιεῖται τῶν Ἑλλήνων τῶν ἀριστέων, τὸ δεύτερον κελεύων φεύγειν
>
> … questo tipo di figura lo mostra il discorso di Diomede ad Agamennone, quando Agamennone mette alla prova i capi greci, incitando per la seconda volta a fuggire.

L'interpretazione contenuta nei Π. ἐσχ. ha suscitato e continua a suscitare qualche perplessità: già Schott, editore e traduttore in latino agli inizi del XIX secolo dei trattati pseudodionisiani,[16] vi leggeva il *perversum rhetorum studium*, lo zelo perverso di quei retori che tentavano di trovare tracce di artifici oratori nelle opere dei poeti anche a costo di stravolgere il carattere dei personaggi rappresentati. Il discorso di Diomede – così Schott – potrebbe in linea teorica costituire un esempio di quella figura che consiste nel fingere di opporsi a qualcuno che ha parlato prima di noi in realtà aiutandolo, ma soltanto a patto che si riesca a dimostrare che Agamennone a questo punto del poema non vuole realmente incitare gli Achei alla fuga. E, ammesso che si riesca a di-

---

bisogna sapere che questi rimproveri rivolti ad Agamennone erano per lui oro. Fingendo infatti di adirarsi con lui, [Diomede] parla in suo favore").

15 74, 3–9: αὐτὴ ἡ κατηγορία Ἀγαμέμνονος μεγίστη παρὰ τοῦ Διομήδους τῷ βασιλεῖ συνηγορία ἐστί. βουλόμενος γὰρ αὐτῷ βοηθῆσαι καὶ κατασχεῖν τοὺς Ἕλληνας, ἐν προσποιήσει τῆς πρὸς αὐτὸν ὀργῆς καὶ παρρησίας ἀναμένειν παραινεῖ, καὶ ὡς ἀγανακτῶν, εἰ οἴεται ὁ Ἀγαμέμνων τοὺς Ἕλληνας πεισθήσεσθαι ἀποπλεῖν, οὕτω πρὸς αὐτὸν παρρησιάζεται, ἐπιφέρων ταῖς λοιδορίαις τὴν ἔντεχνον ὑπόθεσιν.

16 1804, *ad* Π. ἐσχ. α § 13.

mostrare che quella dell'Atride è solo una simulazione, resterebbe da provare che Diomede l'abbia intesa come tale, dal momento che, a differenza del secondo libro, qui non ha luogo alcun accordo preliminare. Il punto è, però, che Agamennone è realmente scoraggiato, e che non vi è alcun indizio nel testo che consenta di pensare a questo brano come a una seconda Prova. Qui il re non sta simulando.[17] L'analisi pseudodionisiana, dunque, coglie bene la straordinaria somiglianza, fin nella lettera, tra l'arringa del libro IX e quella tenuta nel II libro in un contesto narrativo ed emotivo però assai diverso;[18] partendo da questa somiglianza, esso suggerisce una nuova via interpretativa, che non ha mancato di esercitare una certa influenza su qualche studioso moderno,[19] ma che non va sopravvalutata, quanto piuttosto considerata per quello che è: un esempio significativo del grado di raffinatezza cui pervenne l'esegesi letteraria antica.

Dopo che l'assemblea ha approvato con acclamazioni il discorso di Diomede, si alza a parlare Nestore. Questi, pur lodando il compagno per il suo intervento,[20] ritiene di doverlo completare. Diomede, a causa della sua giovane età,[21] non avrebbe detto tutto quanto era necessario, quindi sarà lui, Nestore, più anziano e più saggio, a chiarire ogni cosa, e le sue parole non potranno essere ignorate nemmeno dal potente Atride.[22] Riferisco, anche per questo passo, l'interpretazione pseudodionisiana, sistematicamente ignorata nei commenti all'*Iliade*. Il discorso di Nestore è analizzato nel Π. ἐσχ. α (74, 21–78, 17) come esempio della seguente

17 Anche Hainsworth 1993, 61–62 mette in guardia dal dare eccessiva importanza alle corrispondenze verbali piuttosto che a quelle tematiche tra i due episodi ed esclude, senza però citare la testimonianza pseudodionisiana, l'esistenza di una seconda Prova.

18 All'inizio del libro II il Sogno aveva promesso ad Agamennone la vittoria sui Troiani. A dispetto di quanto ipotizzato da alcuni studiosi (von der Mühll 1946, Whitman 1958, Katzung 1959), il re non ha alcun motivo di dubitare della veridicità del Sogno e pronuncia il discorso di Prova in uno stato d'animo di puro ottimismo (cfr. *Capitolo 2*).

19 Cfr. Smith 1973, 78 e Ascani 2006, 102.

20 Nestore fa presente che Diomede eccelle sia nel combattere sia nel parlare in assemblea; cfr. vv. 54–55 con riferimento a IV, 399 ss.

21 Cfr. *Il.* IX, 55–60, Π. ἐσχ. α 74, 23–25 e gli scoli bT ai vv. 53–54 e 60, ai quali lo Pseudo-Dionigi sembra aver attinto (l'osservazione è già in Thiele 1897).

22 Cfr. vv. 61–62 e *De Homero*, 2, 168, 4. Vester 1956, 16–17 ricava dalle critiche di Nestore all'oratoria di Diomede l'antitesi tra il vecchio eroe, che fa un uso saggio e accorto della parola e sa arrivare al nodo di un problema, e il giovane e impulsivo Diomede, che deve ancora affinare la propria eloquenza.

figura: "purché la figura stessa abbia prefigurato questa necessità, il rinviare nel corso di un discorso ad un'altra occasione la franchezza su un argomento."[23] Nestore, prima di condannare Agamennone per gli errori commessi ed esortarlo a studiare il modo in cui convincere Achille a tornare in guerra, aspetta che i giovani se ne siano andati e le sentinelle siano tornate ai posti di guardia. In questo modo potrà rimproverare il re all'interno del consiglio ristretto degli anziani (βουλή) e non davanti all'assemblea plenaria, evitandogli la vergogna del pubblico biasimo. Per giunta potrà preparare il terreno perché la propria proposta – inviare un'ambasceria alla tenda di Achille – venga accolta.[24] Pur rinviando, quindi, il discorso vero e proprio, Nestore già allude alla critica futura. Infatti esordisce dicendo:

> È senza famiglia né legge né focolare colui
> che vuole la guerra civile, straziante (IX, 63–64).

In questo modo accusa Agamennone non apertamente, ma servendosi di una sentenza generica (διὰ κοινοῦ δόγματος).[25] Quindi propone di mandare via i giovani e di offrire un pranzo ai capi:

> Ma su, ormai obbediamo al buio notturno
> e prepariamo la cena; tutte le sentinelle
> s'appostino fuor del muro, lungo la fossa scavata.
> Ai giovani do questo ordine; ma d'ora in avanti
> tu, Atride, prendi il comando: tu sei re più autorevole.
> Offri un pranzo agli anziani: è il caso, non è fuori posto …
> Riunitisi in molti, darai retta a colui che consigli
> il piano migliore … (IX, 65–70; 74–75).

Il discorso di Nestore va per le lunghe (cfr. anche i vv. 96 e ss.)[26], tanto che le sue elucubrazioni possono sembrare fuori luogo a chi non le

23 Π. ἐσχ. α 56, 16–18: προκατασκευάσαντος τοῦ σχήματος τὴν χρείαν τὸ ἐν ἄλλῳ λόγῳ ὑπερβαλέσθαι τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ παρρησίαν εἰς ἕτερον καιρόν.

24 Cfr. Π. ἐσχ. α 76, 15–17 e lo scolio b (BE^3E^4) T al v. 70 (già segnalato da Thiele 1897).

25 Π. ἐσχ. α 76, 10. Allo stesso tempo, però, il senso della generalizzazione, dal momento che subito prima si legge il nome di Agamennone, è inequivocabile.

26 Al v. 96 Nestore riprende il discorso nel modo più adulatorio possibile, impiegando una formulazione ("Atride gloriosissimo, signore di genti … comincerò … da te") che ricorda quella con cui iniziano solitamente gli inni agli dei (cfr. ad es. l'*Inno a Demetra* e quello *ad Apollo*). Egli vuole mostrarsi particolarmente ossequioso nei confronti del re prima di criticarne la condotta e attribuirgli la responsabilità dell'attuale situazione sfavorevole.

intenda – continua lo Pseudo-Dionigi – come parte di un discorso figurato. Bisogna aspettare il v. 111 per leggere finalmente la proposta:

> … Dunque oramai studiamo in che modo convincerlo [*scil.* Achille], facendogli cosa gradita, sia con splendidi doni che con parole suadenti (IX, 111–113).

Nestore dà prova di notevole tatto nella scelta sia del momento opportuno per rivolgere le critiche ad Agamennone, sia delle parole stesse: tra gli anziani e senza il grosso dell'esercito l'Atride potrà senz'altro digerire meglio la franchezza del vecchio. Ai vv. 111–112, poi, l'oratore usa la prima persona plurale del congiuntivo "*studiamo* in che modo convincerlo" (φραζώμεσθα) anziché la seconda persona singolare dell'imperativo ("studia", φράζου). Preferisce, cioè, esortare il re a seguirlo in un progetto comune, piuttosto che dare l'impressione di imporgli una propria idea.[27] Al tatto si aggiunge la lode: Nestore conforta Agamennone abbattuto dal pensiero che i Troiani stanno avendo la meglio e dal duro discorso di Diomede, esaltandone l' autorità regale, che – ricorda – gli proviene direttamente da Zeus.[28]

La retorica di Nestore sortisce l'effetto sperato: l'Atride ammette di aver sbagliato e si dice convinto della necessità di rimediare ai propri errori inviando un'ambasceria alla tenda di Achille.[29]

2. Le λιταί

2.1. Odisseo o della retorica della pietà

La scelta di Nestore dei tre ambasciatori da inviare alla tenda di Achille non potrebbe essere più felice. Odisseo e Aiace sono accomunati al Pelide dal fatto di essere stati anch'essi offesi, seppure in modo meno grave, da Agamennone. Nel primo libro, infatti, ai vv. 137–140,

27 Così lo scolio b(BCE^{3}E^4) T *ad locum*. L'opportunità del comportamento di Nestore è notata anche da Plutarco in *De aud. poet.* 29 c-d e contrapposta all'intervento di Calcante, considerato esempio di accusa smodata e inopportuna. Nestore intenderebbe realmente correggere il comportamento di Agamennone, mentre l'indovino vorrebbe soltanto offendere. L'interpretazione negativa plutarchea dell'intervento di Calcante è unica nel panorama antico.

28 Cfr. *Il.* IX, 97–99: "Atride gloriosissimo, signore di genti, Agamennone, / con te finirò, ma comincerò anche da te, perché di molti popoli / tu sei sovrano, e Zeus t'ha messo in mano / lo scettro e le leggi, perché decidessi per loro."

29 Cfr. *Il.* IX, 115 ss.

l'Atride aveva minacciato anche loro di sottrargli il premio di guerra meritatamente guadagnato, ma essi, facendosi ora portavoce del re, mostrano di avergli perdonato l'offesa. Il loro perdono dovrà essere dunque di esempio al Pelide perché anch'egli deponga l'ira.[30] Il terzo ambasciatore, poi, Fenice, ha allevato Achille sin da bambino e pertanto ha buone possibilità di intenerirgli il cuore.

A parlare per primo è Odisseo, che innanzitutto cerca di conciliarsi l'interlocutore ringraziandolo della benevola ospitalità loro offerta:

Salve, Achille! Non manchiamo davvero di pasto abbondante
né dentro la tenda di Agamennone Atride
e neanche qui, ora: molte pietanze appetibili
offrite … (IX, 225–228).

Quindi gli prospetta le disastrose conseguenze di un suo ulteriore rifiuto a combattere, guardandosi bene, tuttavia, dal fare subito riferimento al torto perpetratogli da Agamennone e ai doni riparatori che questi gli invia.[31] Piuttosto il Laerziade cerca di ispirare pietà per i compagni che stanno morendo numerosi:

Ma noi non abbiamo la testa ai piaceri del pranzo,
ma vedendo, alunno di Zeus, troppo grande sciagura,
siamo atterriti: è al bivio, se riusciamo a salvare o vanno in malora
le navi dai solidi banchi, a meno che tu non torni al valore (IX, 228–231).

Abilmente l'oratore presenta soltanto due opzioni – o Achille scende in campo o l'esercito acheo sarà annientato – e tace una terza possibilità: che tutti facciano ritorno a casa, lasciando Agamennone alla *sua* guerra e al *suo* oro.

È quindi la volta di un altro espediente persuasivo: ispirare ad Achille rabbia nei confronti dei nemici, e in particolare di Ettore, del quale si mette in evidenza l'atteggiamento spocchioso:

Vicino alle navi ed al muro hanno fatto il bivacco
i Troiani animosi ed i loro gloriosi alleati,
accendono molti falò per il campo, e non promettono
di trattenersi a lungo, bensì di piombare sulle navi nere.

30 Così lo scolio b(BCE^{3}E^4) T al v. 169. A questa interpretazione della scelta di Odisseo e Aiace Eustazio 745, 1 ss. ne aggiunge altre due: a) Aiace verrebbe scelto in quanto coetaneo di Achille e Odisseo in quanto valente oratore; b) Aiace è l'eroe più forte dopo Achille e Odisseo il più saggio dopo Nestore. Interessante per il presente lavoro il fatto che Odisseo sia chiamato quasi antonomasticamente ῥήτωρ.

31 Cfr. *De Homero* 2, 169, 1.

A loro Zeus Cronide, mandando da destra segnali propizi,
lampeggia: ed Ettore, molto superbo della sua forza,
impazza senza ritegno, sicuro di Zeus, e non porta rispetto
agli uomini e nemmeno agli dei: l'ha invaso una furia tremenda.
Scongiura che appaia al più presto l'Aurora divina:
vuole strappare alle navi gli aplustri più alti,
appiccare ad esse fuoco vorace, e poi massacrare
gli Achei accanto alle navi, soffocati dal fumo …
Ma muoviti, se vuoi magari in ritardo salvare
i figli degli Achei battuti dall'urlo troiano.
Per te sarà dopo un rimorso, né si può trovare il rimedio
una volta che il male è compiuto (IX, 232–243; 247–250).

Oltre alla rabbia, Odisseo cerca di risvegliare nel Pelide il senso di colpa, scaricandogli addosso, sebbene non apertamente, la responsabilità dei lutti achei e della sacrilega, odiosa arroganza del nemico. I Troiani non sono stati piantati in asso dai loro alleati; questi continuano a combattere al loro fianco, mentre Achille ha fatto venir meno il proprio appoggio alla causa achea. Mosse abili sono anche la menzione ai vv. 236–239 del favore divino di cui godono i Troiani, così come l'effetto creato dai vv. 240 e ss., nei quali la minaccia nemica alle navi viene presentata come formulata *expressis verbis* da Ettore in persona. Ma l'elemento retorico più interessante della sua λιτή è la menzione del monito di Peleo, che aveva esortato il figlio ad essere sempre mite:[32]

Mio caro, Peleo tuo padre, il giorno che ti mandò da Ftia
dietro all'Atride, t'esortava certo così:
"Figlio mio, ti daranno vittoria, se lo vorranno,
Era ed Atena, ma tu raffrena nel petto
l'animo tuo impetuoso: mitezza è partito migliore,
sta' lontano dalla rissa, cattiva consigliera, perché maggiormente
t'onorino gli Achei, sia i vecchi che i giovani".
Il vecchio così t'esortava, ma tu sei smemorato (IX, 252–259).

Affidando il rimprovero ad un altro personaggio, per giunta assente e legato all'interlocutore da un legame di parentela, Odisseo evita di risultare sgradevole al suo interlocutore. Il rimprovero, comunque, di per sé non è duro: si noti, infatti, come l'oratore non dica che Achille ha disatteso *volutamente* il monito del padre, ma soltanto che se ne è di-

32 Anche Nestore nel libro XI (v. 784) riporterà le parole di Peleo, ma adattandole ad un diverso obiettivo e con un accento diverso (per sottolineare la necessità di farsi valere in guerra). Un ulteriore esempio, questo, di come i discorsi, pur seguendo spesso i medesimi schemi, siano adattati al contesto e al fine persuasivo che l'oratore di volta in volta si prefigge.

menticato; un peccato veniale, il suo, al quale può ancora rimediare con un'azione tempestiva:

… almeno adesso però
smetti, lascia il rancore tormentoso; ed Agamennone
ti darà degni compensi, se tu cessi dall'ira.
Stammi dunque a sentire, ed io ti farò l'elenco
di quanti doni ha promesso nella sua tenda Agamennone (IX, 259–263).

Soltanto ora che Achille sembra essersi placato, l'oratore fa esplicito riferimento ai doni del riscatto (δῶρα, v. 261), degni (ἄξια, *ibid.*) dell'offesa ricevuta; anzi qui di seguito li elenca per filo e per segno, credendo in questo modo di riuscire a invogliare il Pelide a smettere l'ira (vv. 264–299). Infine riprende il motivo della pietà dovuta ai compagni: se Achille vuole continuare ad essere adirato con Agamennone, faccia pure, ma pensi almeno a quanto sarebbe bello salvare gli altri Greci dalla rovina. Ne verrebbe onorato da loro come un dio e massima soddisfazione otterrebbe uccidendo Ettore il presuntuoso:

Ma se troppo t'è in odio l'Atride dentro il tuo cuore,
lui con tutti i suoi doni, almeno abbi pietà degli altri
Panachei battuti sul campo, che come un dio
t'onoreranno: grande gloria davvero avresti da loro.
Potresti ora uccidere Ettore, che ti verrebbe certo vicino,
avendo addosso una furia tremenda, perché dice che a lui
nessuno è pari fra i Danai portati qui dalle navi (IX, 300–306).

Se non i doni e nemmeno la pietà per i compagni, che sia almeno l'odio verso i nemici a fargli imbracciare le armi.[33]

L'orazione di Odisseo è un capolavoro di retorica, e le ragioni sono molte. Per tutto il corso del suo intervento l'oratore bada bene di evitare di dire cose sgradevoli, così da rendere Achille ben disposto alla persuasione. Questa tecnica la adopera all'inizio dell'intervento, quando pronuncia il nome dell'odiato Agamennone quasi per caso, *en passant*, mentre ringrazia l'ospite per la bella accoglienza. Odisseo riesce, così, a menzionare chi lo ha mandato lì in ambasceria dando però l'impressione di non farlo.[34] Ma anche nell'epilogo[35] Agamennone non deve apparire come il fulcro del discorso. I suoi doni vengono sì elencati, ma solo per

33 Cfr. l'analisi contenuta in *De Homero* 2, 169, 2–4.
34 Bene su questo punto Owen 1946, 94.
35 In *De Homero* 2, 169, 3 si osserva che l'epilogo non deve mai irritare l'ascoltatore, perché è la parte del discorso che più rimane impressa nella sua mente. Su questo tema cfr. anche Quintiliano VI, 1, 10.

poi lasciare spazio ad una ragione ben più importante per tornare in campo: la sorte miserabile degli Achei, che meritano pietà a prescindere dagli sbagli del loro capo. Anzi Odisseo impacchetta i doni di Agamennone in una sorta di *insider language*,[36] presenta cioè Achille come "uno di loro" piuttosto che come un nemico da placare con un riscatto. Identifica i suoi interessi con quelli dei compagni e aggiunge ai doni la prospettiva, ancora più allettante, di ricevere fama e gratitudine da parte dei soldati insieme, naturalmente, alla soddisfazione che potranno trarre dall'uccidere il nemico. Fin dove è possibile Odisseo mette in ombra il ruolo del re *sostituendo* a lui i compagni.[37] Di "sostituzione" si parla nello scolio A b(BCE^{3}E^4) T al v. 228, che qui riporto:

> εἰς δύο στάσεις διεῖλε τὸν λόγον, τὴν παρορμητικήν, τραγῳδήσας τὰς συμφοράς, εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀναγκαῖον καὶ συμφέρον ποιήσας τὴν παρόρμησιν, καὶ εἰς τὴν ἀλλοιωτικήν, ἧς μέρος τὸ ὑπαλλακτικόν· ἀντὶ γὰρ Ἀγαμέμνονος τὴν †στρατείαν† ἔλαβεν.
>
> [Odisseo] ha diviso il discorso in due punti principali, quello esortativo [στάσις παρορμητική], in cui, rappresentando tragicamente le disgrazie, incita a compiere un'azione bella, necessaria e utile, e il punto sostitutivo [στάσις ἀλλοιωτική], che consiste in uno scambio: infatti anziché ad Agamennone, si riferisce †all'esercito†.

La prima στάσις, quella esortativa e patetica, fa leva sul sentimento di pietà di Achille. Qui l'incitamento alla guerra si realizza attraverso un'oratoria iperbolica, enfatica, dove viene esagerato da un lato il dato della disfatta achea (l'oratore dice addirittura che il nemico è "vicino alle navi"[38]) e dall'altro quello della potenza avversaria.[39]

La seconda στάσις, chiamata "sostitutiva", è strettamente connessa alla prima e consiste nel *sostituire* i Greci ad Agamennone quali beneficiari del ritorno in guerra del Pelide. Qui lo scoliaste si riferisce ai due versi conclusivi dell'orazione, in cui Odisseo gioca la sua ultima carta, supplicando l'interlocutore di lasciar perdere Agamennone e compiere un gesto d'amore nei confronti di tutti gli altri Greci che non l'hanno mai offeso.[40] La στάσις sostitutiva si realizza attraverso l'impiego di quella che in retorica si chiama ὑποφορά (lat. *subiectio*, it. *soggiunzione*),

36 Wilson 2002, 83.

37 Wilson 2002, 84 parla al riguardo di "ability to recall selectively or even construct a memory by which to manipulate Achilleus".

38 Cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^4) T^{il} *ad* 232 ed Eustazio 749, 43.

39 Si vedano gli scoli ai vv. 237–239, 239, 257–258, 304 e 305.

40 Già al v. 251, però, Odisseo pregava Achille di "stornare dai Danai – e non da Agamennone (!) – il giorno funesto".

ovvero la risposta che l'oratore dà ad una domanda che egli stesso pone anticipando l'interlocutore. Odisseo presenta il motivo dei doni di Agamennone; nel farlo, però, già prevede che Achille gli obietterà di odiare chi glieli invia e di non voler fargli alcun favore e anticipa l'obiezione: "se troppo" gli "è in odio l'Atride", voglia aiutare almeno gli altri Achei dai quali nessun rancore lo divide.[41]

Anche dal punto di vista strutturale l'intervento di Odisseo sembra precorrere le orazioni di età storica: così ai vv. 225–228 si ravvisa l'antecedente del proemio; ai vv. 228–231 leggiamo la *propositio* e più avanti, ai vv. 232–246 che formano la *narratio*, si descrive l'evolversi della situazione fino al momento in cui l'oratore sta parlando; dopo la climax dei vv. 246–249, mediante la quale amplifica la pericolosità di Ettore, l'oratore passa all'*argumentatio* (vv. 249–306), nella quale avanza cinque argomenti per dimostrare la necessità di un immediato rientro in guerra di Achille:

a) un argomento di natura etica, vale a dire il rimorso che attanaglierà chi rifiuti di soccorrere i compagni;
b) la prosopopea *ante litteram* rappresentata dal discorso di Peleo, che aveva ammonito il figlio a tenere sotto controllo la rabbia;
c) una prova "non tecnica", ἄτεχνος, come l'avrebbe chiamata Aristotele: l'elenco dei doni offerti da Agamennone;[42]
d) l'appello allo spirito di compassione di Achille per gli Achei;
e) la prospettiva di sconfiggere l'arrogante Ettore (questi due ultimi argomenti si basano sul pathos).[43]

Abbiamo a che fare quindi con un discorso che si serve sia di argomenti razionali sia di elementi patetici, provvisto di tatto e di una struttura articolata, dove tutto è studiato per persuadere. Un discorso da professionista, con il quale Odisseo si mostra all'altezza della lode che gli aveva tributato Antenore nel celebre passo della Teicoscopia analizzato sopra (III, 204–224, cfr. *Introduzione*), quando ne aveva rilevato la veemenza oratoria. Egli riferisce sì il discorso di Agamennone, ma lo fa omettendo le minacce con cui questi lo aveva condito, che suggerivano che l'Atride in fondo era ancora lo stesso comandante spocchioso di

41 Cfr. *sch.* a. b(BCE^{3}E^4) T *ad* 300.
42 Al riguardo cfr. la tesi di Kennedy (1957 e 1963) sintetizzata nell'*Introduzione*.
43 Per una bella analisi della struttura argomentativa dell'orazione di Odisseo cfr. Kennedy 1980. Sulle osservazioni degli scoliasti sugli espedienti persuasivi di Odisseo cfr. Hainsworth 1993, 92–99, che considera l'orazione di Odisseo la migliore sul piano retorico tra quelle dell'ambasceria.

sempre. Odisseo evita insomma di presentarsi esplicitamente come l'inviato di Agamennone; non parla ad esempio delle difficoltà in cui versa il re da quando Achille si è ritirato dalla guerra, ma delle sofferenze degli Achei e della prospettiva per il Pelide di ottenere da questi ultimi premi e onore. Eppure l'orazione di Odisseo non sortisce gli effetti sperati: il rifiuto di Achille è netto; la sua replica furiosa. Quali sono le possibili ragioni del fallimento retorico di un discorso che appare assai ben formulato?

Un'ipotesi comune tra gli studiosi è che Achille non abbia digerito il fatto che Agamennone non sia venuto di persona alla sua tenda, ma abbia mandato degli ambasciatori. Tale ipotesi non trova però conforto nel testo.[44] È nella replica del Pelide che va cercata, piuttosto, la chiave del problema. Questi ricorda il torto subito, le continue ingiustizie perpetrate dal re, il quale – pur essendo il comandante supremo – si risparmia durante le battaglie, salvo poi essere sempre in prima linea quando si tratta di accaparrarsi il bottino di guerra:

> … non fu certo un vantaggio
> combattere contro i nemici senza mai tregua.
> Parti uguali a chi resta fermo, e a chi fa guerra davvero:
> in pari onore sono tenuti tanto il vigliacco che il valoroso …
> Di città popolose, per mare, ne ho prese ben dodici,
> ben undici – dico – per terra, nella Troade feconda:
> da tutte ho riportato numerosi e preziosi
> tesori, e tutti li portavo e li davo ad Agamennone
> Atride; che restando in retroguardia, vicino alle navi veloci,
> incamerava, poco spartiva, molto arraffava (IX, 316–319; 328–333).

L'accusa non è certo nuova, poiché era stata formulata già durante la lite del primo libro,[45] ma se ora Achille avverte la necessità di rinnovarla è

44 Essa si basa su un'interpretazione sbagliata dei vv. 372–373, dove Achille dice che Agamennone non oserebbe guardarlo fisso negli occhi. Con queste parole il Pelide non si riferisce alla situazione presente, bensì a quella narrata nel libro I, quando Agamennone non si era presentato di persona a prendersi Briseide. Il fatto che anche ora il re non si presenti dimostra che era consapevole da sempre di quanto fosse ignobile ciò che poi allora ha fatto, ma che ciononostante lo ha fatto. Argomentare che Agamennone si vergognava per i soprusi perpetrati ai danni di Achille, e che era stata questa vergogna a frenarlo dal venire di persona alla sua tenda, equivarrebbe a pensare che il suo animo sia mutato. Dire, invece, che egli già prima di commettere il misfatto lo riteneva vergognoso, e che ciononostante lo ha commesso, diviene argomento efficace per spiegare perché non ci si possa fidare del re, che è ancora lo stesso usurpatore di sempre.

45 Cfr. soprattutto vv. 163–168 e 225–232.

perché ha sentito che Odisseo ha maldestramente (e colpevolmente) trascurato il nodo della faccenda. Il fallimento retorico non va cercato allora nel tipo di argomenti scelti, di per sé validi, né nel modo in cui essi sono avanzati, ma piuttosto in ciò che Odisseo *non* dice. Il suo discorso non contiene alcuna ammissione della colpevolezza di Agamennone, nessuna condanna dell'oltraggio perpetrato ai danni del Pelide. È chiaro che la delicata posizione in cui si trova l'oratore, ambasciatore del re e allo stesso tempo compagno di colui che sta supplicando, non gli consente di prendere le parti né dell'uno né dell'altro, ma è proprio mancando di difendere Achille che Odisseo non riesce a toccare il suo cuore e a fargli cambiare idea. Agli occhi di quello egli è emissario di un odioso nemico e non più un commilitone. Cercando di mascherare la colpa di Agamennone (indugia sui doni, ma non sulla ὕβρις cui essi devono porre rimedio), Odisseo la rende più evidente. Ciò che tace diviene più eloquente di ciò che dice.[46] L'ambasciatore non coglie la cifra dell'ira di Achille, la sua amarezza per essere stato oltraggiato; non comprende le sue ragioni.[47] Non è la tecnica che manca ad Odisseo, bensì lo spirito giusto con cui è giunto ambasciatore: l'offerta di risarcimento è condizionale – si veda al v. 299 μεταλλήξαντι χόλοιο, "se smetti l'ira" –, e pertanto non può non suonare insincera. Achille interpreta l'ambasceria come un complotto nei suoi confronti, organizzato da Agamennone in combutta con i suoi compagni, che non hanno capito che a lui non sta a cuore (tanto) la riparazione in termini materiali quanto piuttosto il ripristino dell'onore ferito.[48]

La replica del Pelide è interessante non soltanto perché ci permette di individuare gli errori di Odisseo,[49] ma anche per altre due ragioni:

a) essa contiene una riflessione sulla retorica di Odisseo.

46 Cfr. Wilson 2002.

47 Cfr. Edwards 1987, 221 ss.

48 Accanto a questo dato, Owen 1946 individua anche il fatto che Odisseo parla nel momento sbagliato, quando Achille non può accettare di tornare in campo perché l'umiliazione di Agamennone non si è ancora compiuta; il re è in un momento di difficoltà, ma non ha ancora subito la disfatta che permette al Pelide di umiliarlo. Una parte della critica (Reinhardt 1963, Hainsworth 1993) imputa, invece, all'intervento di Odisseo una certa freddezza di toni e la mancanza di "cuore".

49 Altri (presunti) difetti del discorso di Odisseo furono individuati da Croiset 1874, di cui ho ampiamente riferito nell'*Introduzione*.

b) È essa stessa notevole sul piano della tecnica retorica impiegata, perché confuta brillantemente gli argomenti più deboli addotti dall'avversario.[50]

a)

Ai vv. 312–313 Achille accusa Odisseo di essere falso:

> ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν
> ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.
>
> Come la porta dell'Ade mi riesce odioso quell'uomo
> che una cosa nasconde nel cuore e un'altra ne dice.[51]

Qui il Pelide smaschera l'architettura retorica imbastita da Odisseo e in particolare l'ignobile farsa del pentimento di Agamennone.[52] Il furbo Laerziade vuole dargli a bere che l'Atride ha compreso i suoi errori e gli chiede di perdonarlo, ma è chiaro che il re e i suoi servi ossequiosi sono alle strette. Soltanto lui, Achille, può salvar loro la pelle. Ma non è certo con la retorica e l'inganno che si può sperare di ottenere il suo perdono.

b)

L'opera di confutazione di Achille è abilmente rivolta contro i punti deboli del discorso dell'interlocutore, mentre non viene esercitata sugli argomenti validi. Al v. 378, ad esempio, il Pelide confuta il κεφάλαιον dell'orazione di Odisseo relativo ai doni offertigli da Agamennone, che gli sono ἐχθρά ("odiosi"), ma, quanto all'argomento dell'incitamento da parte di Peleo (cfr. vv. 252–260), dal momento che non ha nulla da opporvi, lo tralascia. Ai vv. 334 ss., poi, è abile a considerare Briseide non più mero bottino, ma donna, anzi donna *amata*, chiamandola "sposa

50 Diversamente Owen 1946, 94 ss. considera il discorso di Achille non un modello di oratoria, bensì una reazione perfettamente naturale. Pertanto egli lo analizza non enucleandone le presunte tecniche retoriche, ma quale discorso drammatico attraverso il quale il Poeta rappresenterebbe il suo personaggio. Il discorso rivelerebbe semplicemente il carattere di chi lo pronuncia e servirebbe a sottolineare la funzione dell'ira all'interno della trama. Edwards 1987, 221–231 lo considera, invece, sì "a long and furious outburst of feeling" (p. 222), ma osserva la presenza delle efficaci domande retoriche.

51 Non mi convince l'interpretazione di Taplin e Owen 1946, 96–97, secondo i quali Achille farebbe qui una dichiarazione sul proprio modo di esprimersi e non una critica all'intervento sincero e schietto di Odisseo.

52 Cfr. Filostrato, *Vita di Polemone* 542.

diletta", ἄλοχος θυμαρές, con un appellativo che altrimenti in Omero è usato soltanto per Penelope![53] Il Pelide è talmente scaltro da passare da destinatario dell'opera di persuasione a suo attore: abilmente cerca di distogliere gli interlocutori dalla guerra, prospettando l'imminente sconfitta ed esortandoli pertanto a risolversi anch'essi per il ritiro. "Perché mai vedrete la fine / di Ilio scoscesa"[54], dice ai vv. 418–419, avvalendosi di un argomento dello stesso Odisseo per ritorcerglielo contro e promuovere la propria controproposta. Al v. 236, infatti, l'ambasciatore, per enfatizzare la disfatta achea e giustificare la richiesta dell'intervento di Achille, aveva lamentato che gli dei mandavano segnali propizi ai Troiani; se gli dei sono contro i Greci – argomenta ora astutamente Achille – tanto meglio ritirarsi![55] Non c'è dubbio che la cifra che più salta all'occhio nella replica di Achille sia la rabbia nei confronti di Agamennone;[56] essa si esprime attraverso un linguaggio insolente e domande retoriche di grande effetto allorché il Pelide dice che, se quello ora considera esagerato offendersi per una donna, allora non avrebbe dovuto proprio cominciare la guerra a Troia, che proprio per una donna, Elena, si combatte:[57]

… τὶ δὲ δεῖ πολεμιζέμεναι Τρώεσσιν
Ἀργείους; τί δὲ λαὸν ἀνήγαγεν ἐνθάδ' ἀγείρας
Ἀτρεΐδης; ἦ οὐχ Ἑλένης ἕνεκ' ἠϋκόμοιο;
ἦ μοῦνοι φιλέουσ' ἀλόχους μερόπων ἀνθρώπων
Ἀτρεΐδαι;…

… Perché gli Argivi devono battersi
contro i Troiani? Perché l'Atride ha raccolto un esercito

53 Cfr. *Od.* XXIII, v. 232.

54 … ἐπεὶ οὐκέτι δήετε τέκμωρ / Ἰλίου αἰπεινῆς.

55 Questo passo, insieme alla controproposta che Achille farà a Fenice di tornare con lui a Ftia (v. 606, cfr. *infra*), mi sembra che sconfessi la tesi di Heath 2005, secondo il quale Achille si limiterebbe a rifiutare i discorsi di ambasceria senza cercare di persuadere a sua volta.

56 Cfr. scoli bT al v. 309, in cui si rileva che la rabbia impedisce ad Achille di usare circonlocuzioni, e le riflessioni al riguardo di Delaunois 1952 riportate nell'*Introduzione*.

57 Cfr. *sch.* A b(BE^{3}E^4) T *ad* 337–339. Achille crea di fatto un'equivalenza tra Briseide e la sposa *legittima* di Menelao. Nello scolio A bT ai vv. 335–343, inoltre, si rileva che Achille ha messo Agamennone con le spalle al muro con un discorso efficace (πρακτικός); il re o è folle o ha commesso un'ingiustizia: se sottrarre la donna d'altri non è un atto grave ma una bagattella, allora è folle avere cominciato una guerra a causa del rapimento di Elena; se invece è grave, allora grave è anche il torto commesso dall'Atride.

e l'ha portato fin qui? Non l'ha fatto per Elena dalla bella chioma?
Amano forse le loro compagne soltanto gli Atridi
fra tutti gli uomini?… (IX, 337–341).

La rabbia prende più avanti, ai vv. 347–348, i toni del sarcasmo, laddove l'αὔξησις delle imprese di Agamennone ("molte imprese davvero ha compiuto senza di me") è da intendersi naturalmente in senso antifrastico. Si noti poi ai vv. 318–320 la ταυτολογία, che consiste nel ripetere per ben tre volte il medesimo pensiero, e che è parte della θυμικὴ φράσις, il "modo di esprimersi tipico di chi è in collera".[58] Bisogna tuttavia precisare che la confutazione del discorso di Odisseo non è mai offensiva, ma sempre all'insegna dell'εὐπρέπεια, e che la rabbia non esclude che l'opera di confutazione sia ben calibrata e condotta con abilità oratoria. Il Pelide impiega, infatti, molti di quelli che saranno gli strumenti comuni della retorica formale: domande retoriche, ironia, climax. Dalle sue parole Agamennone viene fuori come colui che ha trasformato i doni da simboli dell'onore che comportano per chi li riceve alla misura concreta e banale di esso.[59]

La replica di Achille a Odisseo presenta implicazioni utili a comprendere la posizione del Pelide all'interno della società descritta nel poema, in quanto mette bene a fuoco la sproporzione tra la morale di quest'ultimo e quella del resto della comunità che lo circonda.[60] Essa, oltre a determinare il corso degli eventi raccontati nel poema, ha insomma funzione etopoietica. Omero vuole presentare Achille come eroe/oratore schietto e franco e Odisseo come abile e subdolo portavoce degli interessi del re, che fa affidamento sulle sue doti affabulatorie.[61] La

58 Cfr. Eust. 752, 60 e *sch.* T *ad* 320. Per la ταυτολογία in particolare cfr. Eust. 120, 20–24.

59 Cfr. Griffin 1986 e 1995.

60 Su questo cfr. Schein 1980.

61 Interessante al riguardo la testimonianza contenuta nell'*Ippia Minor* platonico (365 B), secondo la quale il Poeta avrebbe mostrato attraverso i discorsi i due diversi τρόποι: quello di Achille sincero e schietto, e quello di Odisseo πολύτροπος (qui più che "versatile", "camaleontico") e ψευδής ("ingannatore"). Nel medesimo scritto, a 371 B-D, Socrate si richiama alle tre repliche di Achille per dimostrare che quest'ultimo è più scaltro perfino di Odisseo. Non sono d'accordo con Ruzé 1997, secondo la quale la replica di Achille, riprendendo tutti i vecchi rancori, come se non venisse offerto alcun risarcimento, sarebbe indice del fatto che i discorsi nei dibattiti omerici si sviluppano quali monologhi, vale a dire parallelamente gli uni agli altri, e non all'interno di un sistema di *Reden* e *Gegenreden*. Mi sembra, al contrario, che Achille scelga bene quali argomenti dell'avversario attaccare e quali no.

replica di Achille, però, ha una struttura troppo complessa, e troppo evidente è il fitto susseguirsi di espedienti retorici, perché possa essere considerata soltanto un semplice sfogo di rabbia. Prescindendo dalla funzione di orientamento della trama e da quella etopoietica, va allora sottolineato che questo discorso rappresenta un ulteriore esempio di retorica omerica, da intendersi quale capacità sia di *produrre* un discorso coerente e ben argomentato (oratoria) sia di *riflettere* sulle tecniche retoriche impiegate (retorica).

2.2. Fenice o della retorica delle lacrime

Al momento giusto,[62] una volta che Achille ha sfogato la propria rabbia nei confronti di Odisseo, interviene il secondo ambasciatore, Fenice.[63]

Il suo discorso è incentrato sul rapporto privilegiato che lo lega all'eroe, di cui è stato l'educatore, scelto da Peleo perché insegnasse a suo figlio "nei discorsi ad essere buon parlatore, nelle azioni efficace" (μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων, v. 443).[64] Al di là della natura del suo insegnamento (vere e proprie lezioni di teoria retorica o semplice insegnamento pratico?), di cui si è già discusso nell'*Introduzione*,[65] va detto che Fenice, scoppiando in lacrime e appellandosi al

62 Sull'opportunità e il tempismo dell'intervento di Fenice cfr. *sch.* bT *ad* 432 e 433.

63 La questione dell'autenticità di questo discorso nel tessuto del poema esula dal presente studio. Mi limito qui a rinviare a Rosner 1976, in cui è offerta un'analisi dei legami verbali e tematici che intercorrono tra il discorso di ambasceria di Fenice e il resto dell'*Iliade*. In ciascuna delle tre sezioni (il racconto autobiografico, l'allegoria delle Λιταί e il racconto esemplare di Meleagro, cfr. *infra*) in cui è articolato l'intervento, Rosner individua corrispondenze concettuali e in molti casi anche linguistiche con altre sezioni del poema.

64 Barck 1976, 91 nota bene la costruzione chiastica dei vv. 440–443 (πόλεμος; ἀγορή; ῥητήρ; πρηκτήρ). Questa costruzione suggerisce che parola e azione hanno lo stesso rango nel poema, senza che l'uno prevalga sull'altro nell'ideale paideutico omerico.

65 Alle considerazioni lì fatte aggiungo qui alcuni rinvii a fonti antiche e moderne: lo scolio T *ad locum* chiarisce che furono gli allievi di Tisia e Corace a "strutturare" (ἐξεκόσμησαν) successivamente, vale a dire dopo l'episodio iliadico, la retorica, precisando quindi che essa divenne vera e propria τέχνη solo molto tempo dopo Omero. Cfr. inoltre Giovanni Doxopatre, *In Aphtonii Progymnasmata* 91, 12, Filodemo, *Rhetorica* I, p. 187, 22 ss. Sudhaus, Cicerone, *De oratore* III, 57 e Quintiliano II, 17, 8. Tra i moderni Croiset 1874 escludeva una vera e propria educazione retorica e considerava Fenice semplicemente un uomo es-

legame che lo unisce ad Achille, fa un sapiente uso retorico del proprio ruolo di precettore. Le sue lacrime non sono del tutto spontanee, bensì artificio oratorio, fanno parte, cioè, di una tecnica persuasiva meditata. La sua è, ancor più di quella di Odisseo, una retorica dell'ἔλεος, dove però il supplicato dovrà provare pietà non per i compagni in difficoltà, ma per chi lo ha visto rigurgitare vino sul suo petto (cfr. 490–491). L'inflessibile e distante Achille diventerà nelle parole del suo educatore un tenero bambinello, legato a chi parla da un rapporto viscerale.

La tecnica di Fenice è stata ben colta dall'autore (o dagli autori) dei trattati Περὶ ἐσχηματισμένων, la cui analisi, ancora una volta, appare pressoché ignorata dalla letteratura moderna.[66] Nel Π. ἐσχ. β, a 114, 26 ss., il discorso di Fenice è considerato esempio della figura "per contrario", che consiste nel perseguire l'opposto di ciò che si dichiara di volere.[67] L'autore tratta questa orazione dopo aver osservato che i discorsi, anche laddove appaiono semplici, sono in realtà figurati.[68] Anche

perto di vita assembleare, in grado di correggere i difetti naturali del modo di parlare di Achille e insegnargli che cosa conviene dire in assemblea. Il senso della convenienza sarebbe – secondo Croiset – una qualità innata, che Fenice cercherebbe di tirar fuori, ma che sarebbe già insita in Achille. Non andrebbero allora immaginati insegnamenti impartiti attraverso esercitazioni scolastiche, come avverrà nelle scuole di declamazione. Meno netto Gagarin 2007, che prima ipotizza una forma di insegnamento per esperienza, poi però ammette la possibilità che alcune regole retoriche generali fossero conosciute. Cfr. infine anche Noé 1940, 25–26, che considera il binomio ῥητήρ-πρηκτήρ estraneo al nucleo originario del poema, perché rifletterebbe un periodo più recente, "odissiaco" (cfr. in partic. la Telemachia – specialmente *Od.* II, 272 e IV, 818 –, racconto imperniato sull'educazione di Telemaco e riflesso di un'epoca in cui non ci si sarebbe accontentati solo della fama in guerra, ambendo anche a quella in assemblea). L'ipotesi di Noé crolla dinanzi alle numerose evidenze già presenti nell'*Iliade* dell'importanza riconosciuta al parlar bene.

66 Un riferimento (ma al solo Π. ἐσχ. α) si legge nel datato Croiset 1874, dove, però, l'analisi pseudodionisiana è criticata quale esempio dell'eccessiva sagacia da parte dei retori antichi, che a tutti i costi avrebbero voluto dimostrare l'astuzia e l'ingegno dell'oratore Fenice.

67 Nel primo trattato, invece, a 68, 10 ss. (cfr. *infra*) esso è inteso come esempio della figura "indiretta" (dire una cosa e perseguirne un'altra). L'autore, subito dopo aver analizzato il discorso con cui Clearco nell'*Anabasi* di Senofonte promette ai soldati di seguirli ovunque suggerendo però allo stesso tempo la necessità di restare, osserva che l'orazione di Clearco ha preso come modello quella di Fenice. Questa osservazione è preziosa, perché suggerisce la probabile funzione dell'*exemplum*.

68 Cfr. Π. ἐσχ. β 114, 23–25: καὶ ὅταν τις ἁπλῶς λέγῃ, καὶ τοῦτο τέχνῃ σχήματος γίνεται, ἵνα ἡ τῆς ἁπλότητος προσποίησις τὸ πιθανὸν ἔχῃ τῷ ἀκούοντι.

Fenice simulerebbe una certa semplicità espressiva al fine di persuadere l'ascoltatore.[69] Ai vv. 434–437, infatti, dice di voler restare al fianco di Achille anche se questi, come sembra, dovesse risolversi per il ritorno in Grecia:

> Se ti sei messo in mente il ritorno, Achille glorioso,
> e proprio non vuoi dalle rapide navi
> stornare il fuoco vorace, perché t'è entrato in cuore il rancore,
> allora come potrei, figlio mio, restare io qui solo, lontano da te?

Tuttavia il vero obiettivo (ἡ ἀληθινὴ ἐπιβολή) dell'orazione, svelato soltanto negli ultimi versi (496–497), è esattamente l'opposto: convincere il Pelide a restare a Troia e riprendere le armi.[70] Il precettore ricorda i sacrifici fatti per colui che ha trattato come un figlio:

> Spesso hai macchiato sul mio petto il chitone
> rigurgitando vino, nella tua infanzia bizzosa.
> Così ho patito per te molte pene e molte fatiche,
> con questo pensiero, che non mi davano i numi una prole
> nata da me; ma di te facevo mio figlio, Achille
> simile a un dio, perché da triste sorte tu mi salvassi un giorno (IX, 490–495)

Lo Pseudo-Dionigi individua in questi versi implicite (ma non troppo) richieste ad Achille di χάριτες, "favori" in contraccambio per averlo allevato ed educato,[71] ma il Pelide – continua il commentatore – smaschera la figura di Fenice, dicendo :

> Non mi angustiare l'anima con lamenti e con pianti
> per far cosa gradita a quell'eroe dell'Atride (IX, 612–613).

Egli capisce, insomma, che il precettore con il suo discorso vuole fare un favore ad Agamennone, che, da quando lui ha lasciato la battaglia, si trova in gravi difficoltà, e risponde al suo σχῆμα con un ἀντισχηματισμός, una "contro-figura":[72]

---

69 Di semplicità espressiva che ha l'aria di uno σχεδιασμός ("improvvisazione") parla anche Eustazio a proposito dei vv. 600–601, in cui Fenice prega Achille di non mostrare la stessa rovinosa inflessibilità di Meleagro (cfr. *infra*).

70 Π. ἐσχ. β 114, 26–28: ὁ μὲν γὰρ Φοῖνιξ τέχνῃ χρῆται πρὸς αὐτόν, καὶ προτείνας αὐτῷ ἡδίστην ὑπόθεσιν ἐναντιωτάτην ἀγωνίζεται.

71 L'interpretazione pseudodionisiana in questo punto non è isolata; cfr. *sch.* b (BCE^{3}E^4) T *ad Il.* IX, 491–495.

72 Si verifica così quella situazione che in Π. ἐσχ. α 56, 23–30 era indicata come il rischio più grave cui può andare incontro chi pronunci un discorso figurato "per contrario".

Regna alla pari con me e prendi metà dell'onore (IX, 616).

Con questa esortazione Achille inserisce al momento opportuno la propria controproposta indiscutibilmente più appetibile di quella di Fenice,[73] spiazzando quest'ultimo, che non solo capisce di non avere alcuna possibilità di convincere, ma si trova a dover passare suo malgrado dal ruolo di persuasore a quello di destinatario dell'opera persuasiva.[74] Achille mette l'ambasciatore alle strette: non può stare con due piedi in una scarpa; decida, e presto, da quale parte stare, se da quella del re arrogante o del suo pupillo![75] La replica di Achille a Fenice è interessante, però, soprattutto perché, accogliendo l'interpretazione pseudodionisiana, essa rappresenterebbe il primo esempio nella letteratura greca di spiegazione di una tecnica oratoria di un maestro (Fenice) per bocca di un allievo (Achille). Ciò è indicato dallo Pseudo-Dionigi come pratica usuale in Omero imitata dagli altri poeti epici.[76] Se è vero che il Poeta qui è indicato come modello di una tecnica compositiva e poetica (spiegare al lettore un passo per bocca di un personaggio della storia), è altrettanto vero che egli, secondo l'interpretazione antica, *insegna* una tecnica oratoria. Delegando un proprio personaggio a commentare il discorso di un altro, Omero riflette su se stesso e si fa modello non

73 Cfr. *sch.* 616a. b(BCE^{3}E^{4}) T. L'offerta iperbolica di metà del suo regno (v. 616) sarebbe, secondo Held 1987, una risposta diretta alle paure espresse da Fenice riguardo al proprio futuro: si tratterebbe quindi allo stesso tempo di una promessa di una vicinanza futura e di un'ammissione dello stretto rapporto che li legava in passato. Per quanto originale, quest'interpretazione in chiave psicanalitica non mi convince. Neanche Edwards 1987, 229, parlando di "emotionally violent overstatement", coglie che potremmo avere a che fare con una strategia retorica ben calcolata.

74 Secondo Arieti 1988, 7–8 Achille con il proprio rifiuto sconfesserebbe l'insegnamento di Fenice, perché userebbe la parola per giustificare la propria inerzia, la mancanza di *azione*; si spezzerebbe, allora, il binomio dell'educazione eroica dicitore di discorsi/attore di azioni. Inoltre, nel rispondere a Fenice che non se ne tornerà a casa senza di lui, il Pelide ritornerebbe bambino, ricreando il legame con il suo tutore. Arieti non coglie la bravura di Achille nello spiazzare il suo interlocutore smascherandone la tecnica retorica, ma piuttosto si dilunga in spiegazioni pseudopsicanalitiche non sempre chiare.

75 Il Pelide eserciterebbe così una "symbolic violence" secondo Wilson 2002, 104. Io aggiungo che si tratta di abilità retorica.

76 Cfr. Π. ἐσχ. α 68, 17–26.

soltanto per i poeti - di una tecnica compositiva - ma anche per oratori e retori - di una tecnica oratoria.[77]

Fin qui il contributo dello Pseudo-Dionigi, che si rivela particolarmente originale nel considerare figurato il discorso di Fenice. Mi sembra che la definizione della figura "per contrario" sia calzante, tuttavia, soltanto in relazione al punto in cui il vecchio precettore dice di voler partire con Achille, mentre in realtà vuole restare a Troia. Per il resto Fenice non vuole solo che il Pelide resti, ma che riprenda la guerra contro i Troiani. Pertanto mi sembra più corretto parlare con l'autore del Π. ἐσχ. α di figura "indiretta", che consiste nel perseguire un obiettivo *diverso*, e non opposto, a quello dichiarato. Ad ogni modo resta il fatto che le parole del precettore sembrano presentare una tecnica basata sulla simulazione, e che questa, a sua volta, sembra essere stata intesa e svelata come tale da Achille. Anche volendo, tuttavia, ignorare l'interpretazione pseudodionisiana, il discorso di Fenice presenta elementi che ne fanno un capolavoro di retorica. Al v. 447 il vecchio dà inizio a un lungo racconto autobiografico, nel quale ricorda come era fuggito dalla patria in seguito all'oltraggio commesso ai danni di suo padre Amintore, di cui aveva sedotto la concubina. Arrivato dunque a Ftia, era stato accolto da Peleo come un figlio, e da lui aveva ricevuto ricchezze e potere oltre al privilegio di allevare Achille. La storia, se servisse soltanto a sottolineare il legame affettivo con il Pelide, sarebbe fin troppo lunga; la sua funzione però non è solo di semplice *captatio benevolentiae*, ma anche e soprattutto paradigmatica.[78]

Il paradigma presenta due elementi:

a) Elemento positivo (da emulare): come lui stesso, Fenice, ricevette il perdono da Peleo per i torti commessi, così è opportuno che Achille ora mostri la stessa indulgenza con Agamennone, accettandone i doni e perdonandolo.[79]

77 Ritengo, infatti, che quando nel Π. ἐσχ. α (68, 19–21) si dice τὸ ἐν ταῖς τῶν ἀποκρινομένων ῥήσεσι τῶν προειπόντων τὰς τέχνας διδάσκειν, con il verbo διδάσκειν l'autore intenda l'*insegnamento* al retore di una tecnica oratoria (τέχνη) e non la semplice spiegazione al lettore/ascoltatore delle intenzioni di Fenice. Il lettore sapeva bene quali erano gli scopi dei tre ambasciatori e non aveva bisogno che a svelarglieli fosse Achille. Quest'ultimo, o meglio il Poeta per bocca di Achille, svela e dunque *insegna* una tecnica oratoria.

78 Sulla loquacità di Fenice, come per Nestore elemento etopoietico ma soprattutto mezzo oratorio di persuasione, bene Stroh 2009:2, 30: "die Geschwätzigkeit passt ebenso zu seinem Alter wie zur Redeabsicht."

79 Cfr. Schlunk 1976, 204–205.

b) Elemento negativo (da evitare): Achille non dovrà commettere lo stesso errore di Fenice, disattendendo le preghiere di chi lo esorta a restare, e partire.[80]

L'autobiografia del vecchio soprattutto nella prima parte, relativa alla seduzione della concubina e alla fuga dalla casa paterna, rappresenta una strategia retorica a tutti gli effetti.[81] Essa è del resto costruita intorno ai medesimi due motivi portanti dell'*Iliade* (e del racconto di Meleagro, che analizzeremo di qui a breve): l'ira e la supplica.

Fenice, tuttavia, accenna soltanto fugacemente ai propri errori, senza mai divenire troppo esplicito. Non vuole offrire, infatti, ad Achille un paradigma negativo e perdere così quell'autorità morale indispensabile alla sua opera di persuasione. In questa prima parte del suo intervento il vecchio impiega, dunque, una retorica in cui il tatto e la discrezione sono fondamentali. Egli parla dolcemente, dando l'impressione di comprendere la decisione di Achille di tornare a Ftia:[82] "Se ti sei messo in mente il ritorno … / allora come potrei … restare io qui da solo?" (vv. 434–437).

Interessante inoltre notare che nel racconto autobiografico l'oratore presenta una serie di scene di supplica (dei parenti che lo pregavano di non abbandonare il tetto paterno, vv. 464 ss.), probabilmente per dare all'ambasceria quella connotazione supplichevole che fino ad ora essa non ha avuto.[83]

Riassumendo, possiamo dire che Fenice nella prima parte del suo intervento, mira a:

80 Poco importa che i parallelismi tra le storie, come del resto avviene per ogni racconto paradigmatico, siano imperfetti; è il senso generale che conta: il conflitto Fenice/Amintore ricalca, seppure solo a grandi linee, quello tra Achille e Agamennone (nel dettaglio Fenice fugge dalla patria, mentre Achille pensa di tornare a Ftia). Le presunte incongruenze rilevate dalla critica tra le storie raccontate da Fenice e la trama del poema sono risolte da Gwara 2007.

81 Cfr. Scodel 1982.

82 Su questo cfr. Wilson 2002, 96 ss.

83 Diversi interpreti hanno sottolineato la generale mancanza nell'episodio dell'ambasceria di discorsi supplichevoli, soprattutto per quanto attiene agli schemi rituali e alla gestualità della supplica; cfr. tra gli altri Whitman 1958, 30, Eichholz 1953, 142, Schadewaldt 1966, 81 e Tsagarakis 1971, 262. Questi studiosi individuano proprio nella mancanza di supplica il principale difetto che condannerebbe l'ambasceria al fallimento. Nella strategia retorica di Fenice rientrerebbe, invece, un timido e implicito tentativo di presentare l'ambasceria come azione supplichevole.

a) mettere in guardia Achille dalle conseguenze di una lite scoppiata a causa di una donna.[84] La storia autobiografica è costruita per riflettere le azioni e la posizione del Pelide, la cui biografia sembra a tratti parodiata da quella del vecchio: la lite per la concubina, l'ira, le suppliche degli amici a restare, la partenza poco dignitosa, tutto ciò serve a suggerire ad Achille che non è bene che parta.[85]
b) Proporre un esempio di perdono da emulare; Achille deve perdonare Agamennone come Peleo ha fatto con Fenice.
c) Condividere la situazione in cui si trova il Pelide, seppure osservandola dall'esterno.
d) Ricordare ad Achille il proprio sacrificio e la propria lealtà (ma soltanto ai vv. 492–495).
e) Ottenere la fiducia del Pelide, quando gli lascia intendere che ad ogni modo egli è libero di andarsene.
f) Supplicare, sebbene non seguendo il codice formale e gestuale della supplica.[86]

Un secondo espediente è costituito dalla celebre allegoria delle Λιταί, le Preghiere, che sono

84 Cfr. Schein 1984, 111, criticato da Held 1987, che osserva come Fenice non paragoni mai la propria lite con il padre a quella tra Achille e Agamennone e come quest'ultimo non possa essere visto come un padre. Le critiche di Held non reggono: Agamennone e Amintore, padre di Fenice, sono accostabili tra loro per via dell'autorità che essi rappresentano. Inoltre Fenice non deve necessariamente essere esplicito, anzi ai fini della persuasione è più utile che usi un certo tatto.

85 Cfr. Scodel 1982, 128–136.

86 Da menzionare per via della sua originalità la tesi di Held 1987, che nel discorso di Fenice individua due obiettivi: a) (obiettivo principale) convincere Achille ad accettare i doni di Agamennone e ritornare a combattere; b) indurre Achille a ritornare nel suo ruolo di "figlio" di Fenice. La vicenda autobiografica servirebbe a questo secondo obiettivo (*minor plea*). In questo modo Held oppone alla tesi corrente, secondo cui Fenice ricorderebbe ad Achille il loro legame per far leva sul suo senso di devozione filiale, la considerazione che il vecchio non menziona mai esplicitamente un legame tra la vicenda autobiografica che racconta e la richiesta avanzata (non ci sarebbe, quindi, alcun legame diretto tra *main* e *second purpose*). Perché non chiedere esplicitamente di essere contraccambiato delle cure date, si chiede lo studioso? Semplice: per ragioni di convenienza oratoria. Il fatto che la storia autobiografica non sia esplicitamente messa in collegamento con la richiesta di abbandonare l'ira non mi sembra costituisca un'obiezione valida alla tesi corrente. Al contrario, mi sembra naturale che Fenice lasci che il proprio ascoltatore comprenda da sé il senso del suo racconto. Solo così può sperare di convincerlo.

… Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,
χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμώ,
αἳ ῥά τε καὶ μετόπισθ' Ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι.
ἡ δ' Ἄτη σθεναρή τε καὶ ἀρτίπος, οὕνεκα πάσας
πολλὸν ὑπεκπροθέει, φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἶαν
βλάπτουσ' ἀνθρώπους· αἱ δ' ἐξακέονται ὀπίσσω.
ὃς μέν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσσον ἰούσας,
τὸν δὲ μέγ' ὤνησαν καὶ τ' ἔκλυον εὐχομένοιο·
ὃς δέ κ' ἀνήνηται καί τε στερεῶς ἀποείπῃ,
λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι
τῷ Ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτείσῃ.
ἀλλ', Ἀχιλεῦ, πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσιν ἕπεσθαι
τιμήν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν.

… figlie del grande Zeus
zoppe, grinzose, con gli occhi storti,[87]
s'affannano ad arrancare dietro le orme di Ate.
Ate invece è robusta e veloce di piede, per cui tutte quante
le precede di molto, su tutta la terra fa prima
a colpire la gente; quelle corrono dietro ai ripari.
Chi rispetta le figlie di Zeus, quando s'accostano,
gli rendono grande compenso, e porgono ascolto, se prega a sua volta;
ma chi si rifiuta ed oppone un duro diniego,
allora corrono quelle da Zeus Cronide e lo pregano
che Ate insegua costui, perché, colpito, paghi lo scotto.
Ma, Achille, fa' in modo anche tu che tocchi alle figlie di Zeus
l'onore dovuto, che di altri uomini forti piega la mente (IX, 502–514).

Il senso dell'allegoria è chiaro: colui che si mostri inflessibile dinanzi alle Preghiere, personificazione delle richieste di perdono rivolte da chi ha commesso un torto a chi ne è stato vittima, verrà accecato da Ate. Questa rappresenta appunto l'accecamento che colpisce la mente di chi a sua volta commette la colpa di disattendere le richieste di perdono. Questi, però, non ha alcuna possibilità di vedere adempiute le sue successive preghiere, sicché non gode, per così dire, di alcuno "sconto di pena".

La situazione umana adombrata nell'allegoria è precisamente quella in cui si trovano Agamennone, che sì ha sbagliato, ma ora avanza, seppure per interposta persona, una richiesta di perdono, e Achille, che sta disprezzando le preghiere degli ambasciatori, esponendosi ad una dura punizione (che si concretizzerà amaramente nella perdita di Pa-

87 Non mi convince l'interpretazione di Rosner 1976 a proposito delle Preghiere, che nell'allegoria sono brutte e vecchie perché Fenice giudicherebbe inesistente il valore che l'ambasceria ha per Achille.

troclo). Siamo dinanzi, pertanto, ad un monito al Pelide ad evitare di commettere ὕβρις, per non soffrire le terribili conseguenze di un atteggiamento ciecamente inflessibile; un monito in forma di racconto,[88] come si addice ad un vecchio che ama narrare storie. Di certo, però, non abbiamo a che fare solo con l'intento caratterizzante del Poeta; come Nestore, anche Fenice non può essere ridotto a vecchio ciarliero. L'allegoria è il segno di una retorica all'insegna del tatto e dell'implicito. Se il vecchio precettore parlasse apertamente, senza il filtro dell'allegoria, facendo ad Achille la lezione di morale, incorrerebbe molto probabilmente in una reazione di stizza, soprattutto considerando come il Pelide aveva reagito all'intervento di Odisseo. La formulazione allegorica appena descritta è quindi frutto dell'abile calcolo di chi sa tenere conto della psicologia dell'ascoltatore. Fenice ha ben in mente l'obiettivo del πείθειν, si mette nei panni di Achille, tiene conto del suo stato d'animo e della situazione delicata, ed evita una ramanzina troppo cruda, che si sarebbe rivelata minaccia odiosa e, quel che è peggio, inefficace.[89] Non minaccia, dunque, ma prudentemente ammonisce.

Ma l'armamentario retorico del vecchio precettore non si è ancora esaurito: è la volta di un altro lungo racconto: la vicenda di Meleagro (vv. 529–599), eroe che, ritiratosi come Achille dalla guerra, non si lasciò piegare dalle preghiere dei compagni a tornare in campo e se ne dovette amaramente pentire. "Il racconto seduce l'animo" (ψυχαγωγεῖ μὲν ἡ ἱστορία τὸν θυμόν),[90] e costituisce la πίστις ("prova") dell'intera orazione;[91] esso mira a persuadere sia a livello emotivo sia sul piano razionale.[92] La vicenda di Meleagro deve servire chiaramente da *exemplum* per Achille, che dovrà tenere un comportamento opposto a quello dell'eroe del passato.[93] Solo tardivamente Meleagro si era lasciato con-

88 μυθικῶς, cfr. *sch.* bT *ad* 502.

89 Cfr. Schröder 2004, 5: "Eine solche Belehrung in der Form des moralischen Räsonierens hätte vermutlich die Gefahr erhöht, Achill in aggressive Opposition zu treiben." Si osserva, inoltre, una certa tendenza della critica moderna a identificare la storia di Ate e delle Λιταί con il progetto poetico di Omero (l'allegoria sarebbe riflesso del poema), trascurando il ruolo che essa svolge nel progetto retorico di Fenice (Crotty 1994, 92 e Wilson 2002).

90 *Sch. ad Il.* IX, 529 a.[1] T.

91 Cfr. Eust. 770, 15.

92 Secondo Hecht 1895 il paradigma di Meleagro rappresenta una vera e propria *tractatio cogitationis*, l'azione di persuasione razionale (cfr. *Introduzione*).

93 Si tratta di un uso retorico analogo a quello che si trova presso gli oratori classici; cfr. Kennedy 1980. Considera invece il racconto di Meleagro un errore oratorio Delaunois 1952, che indebitamente deduce dalla lunghezza del rac-

vincere a scendere in campo e, temporeggiando, aveva perso le laute ricompense offertegli. Del resto il legame con lo scopo dell'ambasceria è mostrato da Fenice stesso a conclusione del proprio intervento:[94]

600 ἀλλὰ σὺ μή μοι ταῦτα νόει φρεσί, μηδέ σε δαίμων
ἐνταῦθα τρέψειε, φίλος· κάκιον δέ κεν εἴη
νηυσὶν καιομένῃσιν ἀμυνέμεν· ἀλλ' ἐπὶ δώρων
ἔρχεο· ἶσον γάρ σε θεῷ τείσουσιν Ἀχαιοί.
εἰ δέ κ' ἄτερ δώρων πόλεμον φθισήνορα δύῃς,
605 οὐκέθ' ὁμῶς τιμῆς ἔσεαι πόλεμόν περ ἀλαλκών.

600 Ma tu non commettere un simile errore, e un dio non voglia
spingerti a questo, tu a me caro; sarebbe assai peggio
portare soccorso alle navi bruciate; vieni al contrario
dietro compenso: al pari d'un dio, ti onoreranno gli Achei,
se invece senza compenso affronterai la guerra cruenta,
605 non sarai altrettanto onorato, benché tu respinga l'assalto (IX, 600–605).[95]

Non è il caso di riportare il lungo racconto di Meleagro; basti dire che la critica si trova d'accordo nel considerare quanto leggiamo nell'*Iliade* un riadattamento del materiale narrativo tradizionale. L'intento persuasivo che anima Fenice porta, insomma, ad alterare alcuni dati dell'evento mitico, raccontato in modo che assomigli il più possibile alla vicenda di Achille, per il quale esso deve servire da *exemplum e contrario*.[96] Tra le

conto la mancanza di un piano ordinato da parte di chi parla. Così dicendo, la studiosa ignora il valore paradigmatico dell'*excursus*.

94 Su questo bene Willcock 1964 e Rosner 1976.

95 Non condivido quanto osserva Kennedy 1963, 38, quando dice che l'oratore dimenticherebbe il motivo per cui sta raccontando questa vicenda dal momento che non sarebbe interessato a fornire una prova logica. Al contrario devo notare che al v. 600 Fenice collega esplicitamente la storia di Meleagro al καιρός presente, in cui deve persuadere Achille. Se è vero che gli *excursus* omerici sono spesso lunghi e che non vi sono nel testo rinvii all'occasione in cui vengono pronunciati, mi sembra che per individuare un uso consapevole di un espediente retorico di persuasione non sia rilevante che Fenice racconti l'accaduto in pochi o molti versi. Anzi, il fatto che si dilunghi nel racconto depone tutt'al più a favore dell'importanza che questo espediente ricopre nel suo discorso. Jensen 2002 offre un'interpretazione originale, ma poco convincente, della funzione della storia di Meleagro, attraverso la quale Fenice intenderebbe presentare l'odio dei genitori nei confronti dei figli. Egli non sarebbe veramente affezionato ad Achille, ma soltanto interessato a salvare la propria pelle e l'esercito.

96 Cfr. Oehler 1925, 12–16, che osserva come, tra gli altri aspetti del mito tradizionale, Fenice ometta la conclusione, vale a dire la morte di Meleagro, per adattare il racconto allo scopo persuasivo del momento. Senza quella omissione,

persone che supplicano Meleagro di deporre l'ira e tornare in guerra sembra che nella versione tradizionale si desse maggior peso al ruolo dei familiari dell'eroe, mentre qui sono i compagni ad apparire in primo piano, perché appunto compagni di Achille sono gli ambasciatori presenti nella sua tenda. Parimenti il fatto che Meleagro non riceva mai i doni che gli erano stati promessi, perché interviene troppo tardi nella guerra, quando il disastro si è già consumato, potrebbe essere stato inventato per creare un parallelo al tentativo di Fenice di convincere Achille ad accettare *subito* i doni (e cioè a scendere *subito* in campo).[97] Il motivo stesso dell'ira alla base del ritiro di Meleagro, infine, sembra essere stato inventato *ad hoc* per la situazione iliadica.[98]

Dopo il discorso di Odisseo, quello di Fenice appare senza dubbio assai più personale e giocato sull'emotività.[99] La retorica delle lacrime, però, non esclude l'impiego di altri espedienti persuasivi non direttamente riconducibili alla sfera emotiva: i tre racconti paradigmatici, con le loro implicazioni e i loro sottintesi, lo dimostrano. Il suo discorso è ben strutturato per persuadere.[100] Fenice non lascia nulla al caso, ma da

Fenice sarebbe stato quantomai inopportuno nel ricordare al Pelide il suo destino di morte prematura. Cfr. anche Held 1987, 254.

97 Edwards 1987, 221–231 si spinge a ipotizzare che la storia di Meleagro e il *plot* dell'*Iliade* fossero versioni modificate ed espanse di un medesimo nucleo narrativo, che consisteva nella triade: ritiro dalla guerra-rovina-ritorno dell'eroe in guerra.

98 Cfr. Wehrli 1928, 71: "Man muß ja wohl anerkennen, daß kein altes Lied vom Zorne des Meleager berichtete, sondern Phönix den grollenden Achill zum Kampf bewegen will, indem er die Geschichte vom aetolischen Helden, der sich aus Furcht vor dem verhängten Tode vom Kampfe fernhält, *ad hoc* umformt". Oltre alla funzione paradigmatica, la critica rileva nel racconto di Meleagro l'ironia tragica creata dal solco tra ciò che coglie il pubblico e ciò che sanno i personaggi. Il racconto opera su due livelli per via del suo ruolo nella situazione narrativa dell'ambasceria e nel contesto generale del poema. Per i richiami più o meno espliciti a quanto accadrà nell'*Iliade* (il nome della moglie di Meleagro, "Cleopatra", evocherebbe quello di Patroclo; l'incendio di Calidone prefigurerebbe quello delle navi achee etc…) cfr., tra le tante voci, Gwara 2007, che spiega la presenza dei parallelismi che Achille non può cogliere con l'ipotesi che Fenice già sappia che il suo interlocutore ha deciso di restare a Troia, e che perciò tanto vale che questi accetti i doni e scenda subito in guerra.

99 Vale a dire su quell'elemento che Burkert 1955, 91 chiamava "das Allgemeingültige, 'Ethische'" come *allgemeingültig* e *ethisch* è la gnome che dà voce all'ἐλεεῖν.

100 Una voce discordante, ma isolata, è rappresentata da Brenk 1986, che considera il discorso di ambasceria di Fenice un disastro sul piano psicologico e argo-

bravo oratore si serve di numerosi e validi argomenti: mostra ad Achille che è bello riconciliarsi con chi lo supplica, lo mette in guardia dalle conseguenze funeste di un suo rifiuto dei doni, si presenta in qualità di persona a lui profondamente legata.[101] Ed è proprio in virtù del suo legame con il supplicato che Fenice finisce per risultare più gradito e pertanto anche più persuasivo di chi lo ha preceduto. Se è vero, infatti, che nemmeno questa volta Achille si lascia piegare a scendere in campo,[102] è anche vero che pur sempre fa una concessione al suo precettore. Rimanda all'indomani la decisione della partenza. Il Pelide si mostra infastidito dalle lacrime del vecchio, perché sente che quello sta facendo gli interessi di Agamennone;[103] lo mette, dunque, all'angolo, come abbiamo osservato sopra alla luce dell'interpretazione pseudo-dionisiana, chiedendogli di prendere più decisamente posizione a favore suo o dell'Atride. Eppure poi dice:

> … allo spuntare del giorno
> vedremo se tornarcene a casa o rimanere (IX, 618–619).

Restare a Troia diviene ora una strada percorribile. Che sia stato colpito dalla storia di Meleagro, dall'allegoria delle Preghiere, o dal racconto autobiografico del suo precettore, o ancora, più probabilmente, dall'insieme di tutti questi espedienti, fatto sta che la partenza è ora rimandata.

2.3. Aiace o della retorica cameratesca

La terza ed ultima orazione d'ambasceria è pronunciata da Aiace e, per quanto sia considerevolmente più breve delle due che la precedono,

---

mentativo. L'oratore commetterebbe, infatti, una serie di errori, tra i quali il richiamarsi a Peleo e il menzionare l'amore di Meleagro per sua moglie Cleopatra, mostrando, in questo modo, di sottovalutare la nostalgia di casa del Pelide. Un altro errore sarebbe il riferimento alla disputa tra sé e il padre per una concubina, che inevitabilmente porterebbe Achille a ricordare lo smacco subito da Agamennone, causa del suo ritiro dalla guerra.

101 Cfr. *De Hom.* 2, 169, 6.

102 Howie 1995 insiste sul valore paideutico che l'*exemplum* di Fenice avrebbe per il pubblico del poema: mettere in guardia dal mostrare la stessa inflessibilità di Achille, che presto si rivelerà dannosa per lo stesso Pelide.

103 Secondo Wilson 2002 Fenice ripeterebbe l'errore di Odisseo nel cercare di far passare in secondo piano il ruolo di Agamennone in quell'ambasceria, dando invece maggiore visibilità ai doni; con questa omissione calcolata irriterebbe il Pelide.

presenta elementi retorici interessanti. Innanzitutto l'eroe non si rivolge subito ad Achille, bensì a Odisseo, al quale propone di lasciar perdere l'impresa vana di convincere il Pelide a tornare in guerra:

> Stirpe divina, figlio di Laerte, Odisseo dai molti accorgimenti,
> andiamo: con questo viaggio non credo davvero si possa raggiungere
> lo scopo del nostro discorso (IX, 624–626).

Non è certo lo spirito di rassegnazione a far parlare Aiace, quanto piuttosto una precisa strategia retorica. L'oratore si rivolge sì a Odisseo, ma vuole che ad ascoltare bene quanto ha da dire sul suo conto sia, naturalmente, il Pelide. Il discorso di Aiace è almeno in questi primi versi *doppiamente* figurato (nel senso pseudodionisiano di ἐσχηματισμένος), perché da un lato è rivolto a un personaggio diverso dal formale interlocutore qui apostrofato, e dall'altro esprime un'intenzione opposta a quella realmente perseguita: altro che abbandonare l'impresa! Aiace è ben determinato a convincere il Pelide a riprendere le armi.[104] Per giunta, parlando di Achille in terza persona, come se questi non fosse lì presente e potesse udire ogni cosa, l'oratore può più agevolmente muovergli una serie di accuse senza che quello se la prenda a male. Proprio perché non rivolte direttamente al bersaglio, le critiche perdono la propria virulenza, risultando più efficaci:

> … αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
> ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλήτορα θυμόν,
> σχέτλιος, οὐδὲ μετατρέπεται φιλότητος ἑταίρων
> τῆς ᾗ μιν παρὰ νηυσὶν ἐτίομεν ἔξοχον ἄλλων,
> νηλής…
>
> … Senonché Achille
> ha reso feroce nel petto il suo cuore magnanimo;
> ostinato, nemmeno si cura dell'affetto dei suoi compagni,
> per cui l'abbiamo onorato al di sopra degli altri, lì accanto alle navi,
> senza pietà… (IX, 628–632).

Il Pelide è un egoista che non ha a cuore la sorte dei compagni: questa è l'accusa che Aiace muove apertamente, ma, si badi, non direttamente.

104 Non stupisce che questo discorso venga analizzato nel Π. ἐσχ. β (116, 23 ss.) quale esempio, assieme a quella di Fenice, di orazione apparentemente semplice e diretta, ma in realtà figurata. Aiace, pur essendo il più semplice (ἁπλούστατος) e il più avaro di parole tra gli ambasciatori, è anche il più oscuro (βαθύτατος), che qui mi sembra valga "figurato". Probabilmente l'autore ha qui tenuto presente lo scolio b. b(BCE^{3}E^4) T al v. 622, dove l'eroe è definito con una serie di epiteti, tra cui appunto ἁπλοῦς e βαθύς; cfr. Thiele 1897.

La sua critica rientra in una strategia ben meditata: lasciare fuori dalla discussione Agamennone (la franchezza cede il posto al momento opportuno alla reticenza) e dipingere l'ostinazione del Pelide come un torto fatto esclusivamente ai suoi compagni d'arme e di fatiche. Bisognerà riferire "ai Danai" (vv. 626–628) – ma nulla si dice dell'Atride – l'inflessibilità di Achille, la sua ferocia, inspiegabile se si pensa ai ricchi doni che gli vengono offerti. A questo punto Aiace presenta il caso di un assassino, che, pagando un'ammenda alla famiglia dell'ucciso, ha ottenuto di poter girare a piede libero, ricevendo per giunta il perdono dai parenti della vittima (cfr. vv. 632–636). La situazione descritta serve all'oratore da premessa per sviluppare un argomento *a fortiori:* se i familiari di un morto ammazzato sono stati in grado di perdonare l'assassino, a maggior ragione dovrebbe essere semplice per Achille perdonare chi in fondo non gli ha procurato alcun lutto, ma gli ha soltanto portato via la concubina:[105]

> … σοὶ δ' ἄλληκτόν τε κακόν τε
> θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης
> οἴης· νῦν δέ τοι ἑπτὰ παρίσχομεν ἕξοχ' ἀρίστας,
> ἄλλα τε πόλλ' ἐπὶ τῇσι…
>
> … ma a te una rabbia senza fine, perversa,
> gli dei hanno messo nel petto, a causa di una fanciulla,
> una soltanto; sette te ne offriamo adesso, le più belle di tutte,
> e molte altre cose ancora… (IX, 636–639).

L'oratore è abilmente passato, quasi senza farsene accorgere, da un discorso generico e ancora in terza persona (formalmente sta ancora

105 Alla base di questa argomentazione vi è la nozione propria della società omerica che i familiari sono ben più importanti di una prigioniera di guerra. In merito cfr. Wilson 2002, che considera Aiace l'unico dei tre ambasciatori che riconosca il torto subito da Achille e comprenda che esso esige vendetta; per questo motivo – suggerisce Wilson – il suo discorso, come si vedrà di qui a breve, sarà più apprezzato rispetto agli altri. Il forte *enjambement* al v. 638 sottolinea l'insensatezza dell'ira di Achille per *una sola* donna. Nell'ottica schietta e pragmatica di Aiace sette donne sono un bottino più prezioso. Egli non contempla nemmeno la possibilità che Achille si sia innamorato di Briseide, né – e questo è il suo limite – comprende la gravità dell'usurpazione che quello ha subito da parte di Agamennone. La difficoltà di Aiace a capire perché Achille si scaldi tanto per *una sola* donna avrebbe secondo Hainsworth 1993 *ad locum* una venatura comica.

parlando con Odisseo), alla seconda persona rivolta ad Achille.[106] Ora che ha abbandonato questa "figura", occorre che lasci perdere anche i toni veementi, e diventi più conciliante, anzi a tratti adulatorio, sebbene non si possa parlare di atteggiamento servile, bensì della supplica virile di un camerata. Così può essere spiegato l'aggettivo ἵλαον ("benevolo", "propizio", v. 639), che, normalmente riferito a un dio, è qui usato per contrassegnare l'animo di Achille[107]:

… σὺ δ' ἵλαον ἔνθεο θυμόν,
640 αἴδεσσαι δὲ μέλαθρον· ὑπωρόφιοι δέ τοί εἰμεν
πληθύος ἐκ Δαναῶν, μέμαμεν δέ τοι ἔξοχον ἄλλων
κήδιστοί τ' ἔμεναι καὶ φίλτατοι, ὅσσοι Ἀχαιοί.

… tu placa il tuo animo
640 e rispetta il tuo tetto: siamo tuoi ospiti
da parte del popolo danao, e più di tutti vogliamo
esserti cari ed amici, fra quanti sono gli Achei (IX, 639–642).

Incontestabile l'argomento dell'ospitalità, che riecheggia quello delle Preghiere avanzato nell'allegoria di Fenice, ma senza le lacrime di quell'oratore: gli ospiti, come i supplici, vanno rispettati. Ma ciò che più conta è che gli ambasciatori sono lì in rappresentanza non di una singola autorità distante e ostile, ma di tutti gli Achei, di soldati, quindi, che sudano sul campo come e con Achille.[108] Un capolavoro di equilibrio, l'orazione di Aiace, che si mostra pienamente a proprio agio nel passare dai toni aspri alla supplica, e mai perde di vista l'argomento cardine della propria opera persuasiva: lo spirito di squadra. Se neanche il camerata riesce a far cambiare idea ad Achille, tuttavia gli apre una breccia nel

106 Ma cfr. Arieti 1988, 8, che considera quella di Aiace semplice e schietta onestà, non contaminata da alcun artificio. È vero che prima si rivolge ad Achille in terza persona e poi direttamente alla seconda, e il momento in cui cambia persona può essere individuato con gli strumenti della grammatica, ma, secondo Arieti, non è possibile spiegare il perché di tale cambiamento. Il suo sarebbe solo "instinctive tact". Lo studioso sottolinea, insomma, la spontaneità del discorso di Aiace, non ammettendo che questi calcoli l'artificio che consiste prima nel parlare tramite Odisseo e poi direttamente ad Achille in modo da acquistare efficacia.

107 Cfr. *sch.* b. b(BCE^{3}E^{4}) T *ad* 639. Diversa è l'interpretazione di Eustazio 780, 15: ἵλαος qui sarebbe detto da Aiace in qualità di augurio ad Achille, che desiderava essere come un dio.

108 L'argomentazione di Aiace, fondata sullo spirito di cameratismo, emerge prima al v. 631 e poi al v. 641, con una ripetizione che a Griffin (1995 *ad locum*) sembra calcolata. Per un altro appello di Aiace in nome della solidarietà tra commilitoni cfr. XV, 502–513.

cuore. Tra i tre ambasciatori è lui quello che ottiene di più: il Pelide scenderà in campo qualora Ettore dovesse arrivare a minacciare le sue navi; non sventerà, dunque, la carneficina dell'esercito, ma almeno ora non esclude più di rientrare in guerra.

Conclusioni

L'ambasceria si risolve in un nulla di fatto. Nessuno dei tre oratori è riuscito ad ottenere lo scopo per cui si era presentato alla tenda di Achille, vale a dire la discesa *immediata* di quest'ultimo nella mischia.[109] Il supplicato riconosce il valore dell'amicizia – la concessione al camerata Aiace lo dimostra –, ma avverte che il suo onore non è stato ristabilito. Gli ambasciatori non hanno compreso che a lui non interessano (tanto) i doni, quanto la soddisfazione di una pubblica umiliazione di Agamennone, che a questo punto del poema ancora non ha avuto luogo.[110] Al di là, tuttavia, degli esiti più o meno deludenti delle λιταί, il libro IX resta il canto oratorio per eccellenza, innanzitutto perché ai discorsi di una

109 Nel *De Homero* (2, 169, 9–11) è ben spiegata questa progressione positiva dall'orazione, sostanzialmente fallimentare, di Odisseo a quella più efficace di Fenice fino al discorso tutto sommato abbastanza persuasivo di Aiace. Cfr. anche *sch.* 309 c. A b(BCE^{3}E^4) T, *sch.* 651–652 b(BCE^{3}E^4) T ed Eust. 778, 17 ss. Mi sfugge il ragionamento alla base dell'interpretazione di Vester 1956 (in partic. pp. 39, 42, 47–54), che considera le repliche di Achille non un graduale cedimento di quest'ultimo all'opera persuasiva, quanto, al contrario, un irrigidimento sulle sue posizioni.

110 Cfr. Basset 1938, 201 e Yamagata 1991, 6. Gli interpreti colgono sostanzialmente nell'ira di Achille la ragione del fallimento dell'ambasceria, ma con sfumature di volta in volta diverse. L'abbondanza e lo splendore dei doni di riparazione offerti da Agamennone sarebbero percepiti dal Pelide come orgogliosa ostentazione della ricchezza del re e della sua superiorità politica piuttosto che come umile offerta di riconciliazione (così, tra gli altri, Whitman 1958, 192–193 e Thornton 1984, 126). Non confortata dal testo l'interpretazione di Wilson 2002, secondo il quale Achille non avrebbe gradito il *gift-attack* da parte di Agamennone. Quest'ultimo concepirebbe i doni non come elementi riparatori del torto commesso (secondo Wilson i δῶρα), ma come un banale riscatto (ἄποινα). La tesi di Wilson e in particolare la netta differenziazione tra ἄποινα e δῶρα sono state confutate da Giordano 2006. Una ragione poetica è addotta, invece, da Burkert 1955, 90–92, secondo il quale Omero qui vorrebbe sottolineare la condizione ferina in cui si troverebbe Achille: "durch seinen starren Zorn tritt Achill heraus aus dem Bereich der Humanen" (p. 92). Bella, infine, l'analisi di Pepe 1996, 51–52, secondo il quale Achille commetterebbe con la propria inflessibilità lo stesso peccato di ὕβρις di cui si macchia Agamennone.

βουλή è affidato un tassello importante nello sviluppo della trama: il concepimento dell'ambasceria; in secondo luogo perché i discorsi stessi di ambasceria sono brillanti esempi di diversi tipi di oratoria, che in molti punti anticipano le categorie della retorica classica. Ciascuno dei tre oratori esprime la propria personalità ed è pienamente consapevole del compito affidatogli e delle armi verbali su cui può contare. Ciascuno di essi, inoltre, si sforza di adattare le proprie parole alla situazione e alla personalità del supplicato. I tre discorsi di ambasceria rivelano, peraltro, una conoscenza raffinata dei vari tipi di argomentazione e degli effetti che questi possono sortire sull'animo di chi ascolta.[111] A completare il quadro contribuiscono, infine, le repliche dello stesso Achille (in particolar modo quella rivolta ad Odisseo): esse, oltre naturalmente ad essere utili a misurare la diversa efficacia delle λιταί, ci restituiscono l'immagine del Pelide quale ἀγαθὸς ῥήτωρ.[112]

Non sembra fuori luogo, allora, concludere questo capitolo con le riflessioni di George Kennedy: "Much can be learned about classical rhetoric from the ninth book of the *Iliad*. Many devices of invention, arrangement, and style were clearly in use long before they were conceptualised and named."

111 Cfr. Gotoff 1982, 52. Reyes Coria 1996,17–24 rileva bene la qualità retorica e metaretorica (di riflessione, seppure implicita, sulle tecniche di persuasione) delle λιταί, ma lo fa con un'argomentazione che non condivido. Le orazioni di ambasceria sarebbero intenzionalmente presentate dal Poeta come discorsi deboli dal punto di vista retorico. In questo modo Omero insegnerebbe ai suoi *alunni di retorica* (*sic*!) come *non* si debba parlare se si vuole essere persuasivi, trasmettendo implicitamente le regole della *non* composizione.

112 Tale qualifica si trova nei commenti antichi a proposito del v. 106 del libro XVIII, in cui Achille esprime alla madre Teti la consapevolezza di essere il migliore a combattere, ma non a parlare in assemblea. Eustazio 1133, 38 osserva, invece, come Achille possa essere considerato a tutti gli effetti un bravo oratore (ἀγαθὸς ῥήτωρ) e chiama a sostegno di questa affermazione proprio le repliche ai discorsi di ambasceria.

Capitolo 5
Convincere a convincere: la *performance* oratoria di Nestore del libro XI

Mentre la guerra infuria e il numero dei morti e dei feriti tra le fila achee cresce in continuazione, Achille invia Patroclo alla tenda di Nestore per chiedere chi sia quel soldato ferito che il vecchio sta portando via dal campo di battaglia. Gli sembra che si tratti del medico di campo Macaone, ma vuole che il suo amico se ne accerti di persona.

Siamo nel libro XI del poema. L'inchiesta ordinata da Achille "fu per lui l'inizio della rovina", riflette il Poeta al v. 605, ed è infatti proprio da queste battute che ha origine lo sviluppo dell'azione che indurrà Patroclo a riprendere la guerra, nella quale troverà la morte. Una volta giunto alla tenda di Nestore, l'eroe accerterà con i propri occhi che il soldato ferito è effettivamente Macaone, ma dovrà aspettare a lungo prima di poter riferire la notizia al Pelide. Il vecchio lo trattiene, infatti, nella sua tenda, tenendogli un discorso che si dispiega per quasi centocinquanta versi (656–803). Questo discorso intendo ora analizzare alla luce delle riflessioni fatte sinora sul ruolo della parola persuasiva in Omero.

Nestore si lamenta con Patroclo dell'indifferenza di Achille nei confronti dei compagni, che, da quando quello si è ritirato, cadono numerosi in battaglia:

… οἱ γὰρ ἄριστοι
ἐν νηυσὶν κέαται βεβλημένοι οὐτάμενοί τε.
βέβληται μὲν ὁ Τυδεΐδης κρατερὸς Διομήδης,
οὔτασται δ' Ὀδυσεὺς δουρικλυτὸς ἠδ' Ἀγαμέμνων·
βέβληται δὲ καὶ Εὐρύπυλος κατὰ μηρὸν ὀϊστῷ·
τοῦτον δ' ἄλλον ἐγὼ νέον ἤγαγον ἐκ πολέμοιο
ἰῷ ἀπὸ νευρῆς βεβλημένον. αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
ἐσθλὸς ἐὼν Δαναῶν οὐ κήδεται οὐδ' ἐλεαίρει.

… i più valorosi
giacciono presso le navi, colpiti e feriti.
È stato colpito il Tidide, il forte Diomede,
è stato ferito Odisseo, glorioso di lancia, e Agamennone;
anche Euripilo è stato colpito alla coscia, con una freccia;

e ora quest'altro giovane[1] ho portato via dalla mischia
colpito di strale dall'arco. Sennonché Achille,
quanto vuoi valoroso, non si cura dei Danai, non si preoccupa
(*Il.* XI, 658–665).

Quindi rimpiange di non potere scendere egli stesso in campo a compiere imprese eroiche, come aveva fatto da giovane:

… οὐ γὰρ ἐμὴ ἶς
ἔσθ' οἵη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν.
εἴθ' ὡς ἡβώοιμι βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη…

… il mio vigore
non è più quello che era una volta nel corpo scattante.
Magari così fossi giovane e avessi lo stesso vigore… (XI, 668–670).

A questo punto Nestore espone in un lungo racconto (vv. 671–762) gli scontri armati che lo videro combattere tra le file dei Pili contro gli abitanti dell'Elide. Questo racconto, per la lettura del quale rinvio alla fine di questo capitolo, è stato oggetto di notevole interesse da parte della critica moderna, che ha prodotto due diversi approcci interpretativi:

a) da un lato gli studiosi interessati a mettere in luce l'arte omerica della caratterizzazione dei personaggi hanno creduto di veder confermata proprio da questa lunga autobiografia la tesi della loquacità senile di Nestore.[2] Non solo essa è, infatti, considerevolmente più lunga degli altri tre racconti autobiografici pronunciati dal vecchio,[3] ma per giunta il Poeta, non senza produrre un lieve effetto comico, ha rappresentato l'impazienza di Patroclo di sottrarsi ad uno dei soliti, interminabili monologhi del suo ospite (cfr. il v. 648). Questi stu-

1 In questo punto la traduzione non corrisponde a quella di Giovanni Cerri. Al posto di "e ora quest'altro per ultimo" traduco "e ora quest'altro giovane", cogliendo con lo scoliaste T *ad locum* un'allusione al fatto che Nestore, *vecchio*, salva *giovani* vite, mentre Achille, ben più giovane di lui, se ne disinteressa. Cfr. *infra*.

2 Condivido l'impressione riferita da Vester 1956, 100 che nel sostenere l'argomento della loquacità di Nestore si cada spesso in un circolo vizioso. Si postula che Nestore sia un chiacchierone; poiché egli è tale, i suoi racconti servono tutti soltanto a caratterizzarlo come tale; di qui si giunge alla conclusione che *nessun* racconto costituisce una parenesi.

3 Ma cfr. Vester 1956, 101, che avverte che la statistica sulla diversa lunghezza dei racconti di Nestore non è probante di un presunto minore o maggiore grado di loquacità del personaggio. Ogni racconto fa caso a sé, perché ha una funzione specifica, legata al contesto narrativo in cui è inserito.

diosi, nel cogliere l'effetto lievemente umoristico e l'intenzione caratterizzante del Poeta,[4] hanno negato all'autobiografia pilia qualsiasi funzione paradigmatica; hanno cioè escluso che essa possa fungere da modello di comportamento per Achille e per Patroclo, che, invece di soccorrere i compagni in difficoltà, se ne restano in disparte dalla mischia.[5]

b) Dall'altro lato ci sono quegli studiosi che viceversa hanno rilevato il legame tra la vicenda raccontata dal vecchio e la situazione in cui versano gli Achei a questo punto del poema. Essi hanno messo in luce il valore esemplare del comportamento di Nestore in gioventù.

La tesi che potremmo definire "antiparadigmatica" è stata difesa dal filologo svizzero Cantieni in un saggio del 1942 volto a ricostruire le possibili fonti dalle quali Omero avrebbe tratto l'argomento della guerra tra i Pili e i loro vicini dell'Elide. Cantieni, pur riconoscendo che lo scopo generale dell'orazione, evidente nel testo, è parenetico – esortare, cioè, Patroclo a spingere Achille a tornare in campo o a combattere lui stesso –, ritiene che il racconto autobiografico non vada inteso come *Mahnrede*, come monito, bensì come *Wunschrede*, espressione di un desiderio.[6] Qui Nestore semplicemente esprimerebbe il rimpianto di non poter tornare ad essere giovane per scendere in campo a combattere. Come la lungaggine, così anche lo spirito con cui è esposto il racconto sarebbe un semplice strumento di caratterizzazione di un vecchio logorroico e pieno di rimpianti per il bel tempo che fu. Accanto ad un intento caratterizzante, il Poeta ne perseguirebbe anche uno meramente estetico: offrire al lettore/ascoltatore un piacevole *excursus*.[7] Il racconto

4 Ma cfr. Filodemo, *De bono rege*, col. X, 5, che, nel discutere la necessità che l'autoelogio del buon sovrano non sia mai né gratuito né eccessivo, fa riferimento proprio all'autobiografia di Nestore del libro XI, e scrive che quest'ultimo racconta del proprio passato eroico non per loquacità senile, ma per istruire e convincere Patroclo.

5 Si ricordi la tesi di Austin 1966 condivisa da Hainsworth 1993, secondo cui più urgente è un'azione e più il discorso che la introduce è lungo (cfr. *supra Cap. 1*, n. 80). Di avviso opposto Schofield 1986, 27, secondo cui le digressioni dei libri IX e XI servirebbero semplicemente a distrarre Achille e Patroclo dalla tensione della situazione presente, riportandoli a tempi remoti.

6 Prima di Cantieni già Oehler 1925 classificava il racconto di Nestore tra i *Wunschreden*, ma precisava che questa classificazione era possibile soltanto dal punto di vista formale.

7 Cfr. Bowra 1930, 87 s.

avrebbe un *Selbstzweck,* sarebbe, cioè, fine a se stesso.[8] Ecco, in sintesi, le argomentazioni addotte dallo studioso a dimostrazione della propria tesi:

a) Nestore non si rivolge direttamente ad Achille, che non è presente lì nella sua tenda. Mancherebbe, pertanto, il principale presupposto per un'azione di convincimento quale può essere esercitata attraverso una *Mahnrede,* vale a dire la presenza del soggetto da persuadere.
b) Sia in apertura ("Magari così fossi giovane e avessi lo stesso vigore", v. 670) sia a conclusione del racconto ("Tra i guerrieri ero così, seppure fui mai", v. 762) Nestore esprimerebbe nient'altro che il rimpianto della giovinezza perduta.
c) L'inerzia di Achille sarebbe messa a confronto soltanto con il valore degli altri soldati achei, che non si risparmiano contro i Troiani. Non verrebbe invece in alcun modo suggerito un accostamento tra la valentia di Nestore in gioventù e l'atteggiamento del Pelide.
d) Il racconto sarebbe provvisto di una certa logica interna; esso apparirebbe pianificato e non una giustapposizione di singole immagini.[9] La narrazione segue prima il corso naturale degli eventi e poi, solo in un secondo momento, presenta la *Vorgeschichte*, descrive cioè l'atto che ha scatenato la guerra tra i due popoli, vale a dire il furto dei buoi degli Elei. La complessità della struttura espositiva deriverebbe dai modelli dai quali il Poeta avrebbe tratto la sua storia e non dall'esigenza di avere una situazione che funga da *exemplum* per le circostanze presenti.

Gli argomenti di Cantieni sono stati respinti da Vester 1956 con le seguenti argomentazioni:

a) Una cosa è la presenza fisica del Pelide, che effettivamente non si ha in questa scena, e un'altra, invece, la sua "geistige Anwesenheit" (p. 69). Achille sarebbe presente "spiritualmente" attraverso il suo messaggero, Patroclo. Lo proverebbe il fatto che sia il suo nome sia il motivo della sua spietatezza ricorrono più volte in questi versi. Il discorso del libro XI perseguirebbe il medesimo scopo dell'ambasceria narrata nel libro IX, che però, seguendo i canali "ufficiali" della diplomazia, aveva fallito: convincere Achille a deporre l'ira. Nestore cercherebbe ora di fare breccia nell'animo del Pelide pas-

8 Behte 1914 addirittura negava qualsiasi funzione a questo racconto.
9 Come giudicava invece Bölte 1934, 346–347.

sando per la sfera dei sentimenti e abbandonando le vie ufficiali, vale a dire servendosi del suo amato compagno Patroclo.[10]

b) È il contesto in cui viene esposto il racconto e non singoli elementi a permetterci di dire se siamo dinanzi ad un paradigma o meno. Premesso ciò, va detto che ad ogni modo la *Wunschformel* ("formula desiderativa") del v. 670 permette di passare del tutto naturalmente dalla situazione presente al passato paradigmatico, che Nestore si appresta a raccontare; la sua posizione è, insomma, perfettamente coerente con il resto del discorso. La formula conclusiva del v. 762, poi, non è da intendersi quale sospiro malinconico, ma piuttosto come conferma di quanto Nestore ha appena esposto; essa serve a ribadire il suo impegno in prima linea per i suoi compatrioti.

c) Se ai vv. 664–665 veniva fatto un confronto esplicito tra i Greci e Achille, è da escludere che questo accostamento si verifichi nuovamente cento versi più avanti. Ma anche volendo ammettere la verosimiglianza di una ripresa tematica dopo tanti versi, va detto che la struttura dell'orazione così come la leggiamo è logica e coerente: prima, quando il discorso era focalizzato sulla situazione presente, l'inerzia di Achille veniva criticata alla luce del valore mostrato dai compagni, pronti a morire per la causa comune. Ora, invece, dopo che Nestore ha esposto il suo lungo *excursus* autobiografico, un accostamento tra il vecchio eroe e Achille è perfettamente coerente. Sia nel racconto dei Pili sia nella trama dell'*Iliade* i personaggi si trovano in una situazione d'emergenza nella quale qualcuno viene trattenuto dalla guerra: Nestore da suo padre e Achille dalla sua stessa ira. Se il primo è riuscito a sottrarsi al divieto imposto dall'esterno, vale a dire da un'altra persona, addirittura arrivando a compiere imprese gloriose da semplice soldato a piedi, a maggior ragione sarà facile per Achille sottrarsi al divieto che nessun altro se non lui stesso gli impone.

d) Lo sviluppo del racconto è abbastanza lineare, fatta eccezione per il momento in cui, dopo aver esposto il tema della contesa tra Pili ed Elei, Nestore fa riferimento all'episodio del furto dei buoi. Questo *excursus*, però, poiché rappresenta l'evento preliminare alla contesa oggetto del racconto stesso, non è fuori luogo, ma anzi assolve ad

10 Questa è la prima significativa differenza con il libro IX. Un'altra differenza sta nel fatto che qui è previsto un piano di riserva (*Eventualvorschlag*) nel caso in cui l'azione di convincimento di Patroclo dovesse fallire: la discesa in campo di Patroclo stesso.

una funzione ben precisa: offrire una situazione analoga agli eventi dell'*Iliade*, dove la contesa tra Agamennone e Achille era nata, proprio come per la storia pilia, da un episodio di appropriazione indebita (la sottrazione di Briseide). L'architettura del racconto di Nestore Omero non la trovava quindi nel suo modello, ma l'ha realizzata *ad hoc*.

Le controargomentazioni di Vester a sostegno dell'esemplarità dell'autobiografia di Nestore mi trovano in linea generale d'accordo. Tuttavia mi sembra che la sua analisi non tenga sufficientemente conto della relazione che il racconto intrattiene con la restante parte del discorso persuasivo, al punto che Vester e chi ne ha accolto i ragionamenti sono giunti a formulare conclusioni solo in parte verificabili attraverso una lettura attenta del testo poetico. Mi spiego meglio. L'analisi di Vester ha il merito di aver individuato nella biografia di Nestore qualcosa di ben più importante della semplice funzione di intrattenimento del lettore/ascoltatore. Gli argomenti dei punti b, c (ma solo in parte, come vedremo) mi sembrano convincenti: Nestore ricorda il proprio passato per dare forza al monito che di qui a poco lancerà esplicitamente. Lo studioso, però, nel ritenere che il referente del discorso del vecchio eroe sia Achille, presente, seppur non fisicamente, nella tenda, finisce col trascurare l'efficacia persuasiva *immediata* delle sue parole, vale a dire l'effetto che il discorso nella sua *totalità* (autobiografia pilia e moniti) sortisce sul diretto interlocutore, Patroclo. Il rischio insito nella strategia argomentativa di Vester si concretizza nell'analisi di Pedrick 1983, che, dando seguito all'argomentazione dello studioso tedesco,[11] scrive che soltanto per ironia della sorte la lezione indirizzata al Pelide viene colta

11 Va comunque detto che Pedrick si discosta dall'analisi di Vester in un punto fondamentale. L'autobiografia mancherebbe di un legame forte con le circostanze in cui si trova quello che secondo Pedrick sarebbe il vero destinatario dell'intero discorso: Achille. La sezione propriamente esortativa del discorso di Nestore avrebbe quindi poco a che vedere con il paradigma. L'avventura dei Pili presenterebbe, infatti, solo a livello superficiale un legame con la situazione del Pelide (in entrambi i casi un momento di crisi può essere superato dalle imprese gloriose di un singolo, quelle effettivamente compiute da Nestore e quelle auspicabili di Achille), ma nei particolari se ne discosterebbe molto. Attraverso il racconto autobiografico Nestore cercherebbe soprattutto di dimostrare il proprio valore in guerra e di giustificare il fatto che ora si permette di dare consigli al Pelide.

da Patroclo come invito ad agire in prima persona, compiendo i suoi personali ἀριστεία. Il paradigma avrebbe effetto sull'eroe sbagliato![12]

Prima di chiarire il mio approccio interpretativo, è indispensabile continuare a leggere l'intervento di Nestore. Dopo il racconto delle proprie gesta eroiche, il vecchio torna a condannare l'indifferenza del Pelide:

> … invece Achille
> godrà solitario il proprio valore; e penso davvero
> che tardi rimpiangerà molte cose, una volta annientato l'esercito!
> (XI, 762–764).

Ha luogo ora un altro racconto (vv. 762–803), considerevolmente più breve di quello appena terminato, nel quale Nestore ricorda a Patroclo di quando lui e Odisseo lo avevano reclutato per la spedizione a Troia. In quelle circostanze Peleo aveva esortato Achille a primeggiare in guerra (vv. 783–784). Ma ancora più importanti, perché devono far leva su chi ascolta, sono le parole di monito di Menezio, padre di Patroclo, che aveva raccomandato al figlio di assistere Achille con i suoi saggi consigli. Se la lezione di Peleo viene ricordata fugacemente, con due versi peraltro formulari, non solo quella di Menezio è citata espressamente, come se a parlare fosse il padre di Patroclo in persona, ma è su queste parole che Nestore si sofferma dando voce al suo personale monito:

> "Figlio mio, quanto a lignaggio, Achille ti supera,
> ma tu sei più grande d'età; eppure ti vince di molto in vigore.
> Puoi ben dirgli però una saggia parola e dargli consigli
> e guidarlo: ti darà retta, se è per il meglio."
> Il vecchio così t'esortava, ma tu sei smemorato; almeno adesso però
> potresti dire queste cose ad Achille audace, se ti desse ascolto.
> Chi sa se a lui, con l'aiuto di un dio, toccheresti il cuore
> parlandogli? Importante è il consiglio d'un amico (XI, 786–793).

È giunto il momento – continua Nestore – che Patroclo tenga fede alla parola data a suo padre e persuada Achille a riprendere le armi.[13] Se poi il Pelide non dovesse risolversi a smettere l'ira, che almeno mandi in

12 P. 68: "Ironically, the paradeigma works – on the wrong hero. Patroklos does not pass on the lesson to his friend; instead he attempts his own aristeia."

13 Cosa che non ha fatto fin ora, disobbedendo al vecchio. Nestore però prudentemente dice che si tratta di una dimenticanza (v. 790). Su questo cfr. *sch.* b (BCE^{3}E^4) T *ad locum* e *Il.* IX, 259, dove il medesimo espediente oratorio era utilizzato da Odisseo (cfr. *supra Cap. 4*).

campo lui, Patroclo, con le sue armi, cosicché i Troiani, pensando che Achille sia tornato in guerra, si disperdano in preda al panico:

εἰ δέ τινα φρεσὶν ἦσι θεοπροπίην ἀλεείνει
καί τινά οἱ πὰρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ,
ἀλλὰ σέ περ προέτω, ἅμα δ' ἄλλος λαὸς ἑπέσθω
Μυρμιδόνων, αἵ κέν τι φόως Δαναοῖσι γένηαι·
καί τοι τεύχεα καλὰ δότω πόλεμόνδε φέρεσθαι,
αἵ κέ σε τῷ εἴσκοντες ἀπόσχωνται πολέμοιο
Τρῶες, ἀναπνεύσωσι δ' ἀρήϊοι υἷες Ἀχαιῶν
τειρόμενοι· ὀλίγη δέ τ' ἀνάπνευσις πολέμοιο.
ῥεῖα δέ κ' ἀκμῆτες κεκμηότας ἄνδρας ἀϋτῇ
ὤσαισθε προτὶ ἄστυ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων.

Se poi teme in cuor suo l'avvertimento d'un dio
e gliene ha dato uno la madre divina da parte di Zeus,
almeno te mandi al suo posto, e ti segua tutto l'esercito
dei Mirmidoni, se mai fossi luce agli Achei;
e ti dia da portare in guerra le sue belle armi,
se mai, scambiandoti per lui, si ritirassero dall'assalto
i Troiani, e i prodi figli degli Achei riprendessero fiato
dai colpi: in guerra basta poco a riprendere fiato.
Facilmente, freschi di forze, ricaccereste in città,
via dalle navi e dalle tende, uomini stanchi per la battaglia (XI, 794–803).

Qui Nestore propone una soluzione di compromesso che ha buone possibilità di essere accolta: Achille può continuare la sua μῆνις, mentre gli Achei potranno contare su uno Pseudo-Achille. In questo modo il vecchio si conferma nel suo ruolo di mediatore in situazioni di tensione. È nel consiglio tattico di questi ultimi versi che va visto a mio avviso il vero obiettivo della sua orazione. Un consiglio che, sebbene espresso indirettamente (Nestore non dice " Patroclo, prendi le armi", ma "Patroclo, convinci Achille a darti le sue armi") e presentato come *Eventualvorschlag*, una soluzione alternativa, è indirizzato ad un solo destinatario: Patroclo.

Per difendere questa ipotesi interpretativa occorre evidentemente spiegare perché l'oratore non esorti *subito* e *direttamente* Patroclo a farsi dare le armi da Achille. Perché fa prima un lungo racconto, nel quale dimostra di essersi speso per i suoi concittadini, per poi criticare la condotta di Achille, che però non si trova lì e non può sentirlo, e infine, sempre per vie traverse, esortare Patroclo all'azione? Non è necessario ipotizzare, come fa Vester, una presenza dello "spirito" di Achille nella tenda di Nestore. È scorretto, poi, con Pedrick ritenere che Patroclo divenga per sbaglio il bersaglio di un'opera persuasiva rivolta al Pelide.

La soluzione mi sembra assai più semplice, quasi banale. L'obiettivo di Nestore non è fornire a chi non è presente un comportamento da seguire, ma convincere l'unica persona che può sentirlo, Patroclo. L'opera persuasiva si svolge su due piani, ed entrambi investono in prima linea il figlio di Menezio:

a) Nestore deve convincere Patroclo che parla a ragion veduta, che ha diritto di consigliare perché ha compiuto gesta eroiche in passato. In questi termini si comprende perfettamente il perché di un racconto autobiografico tanto lungo. Per essere convincente Nestore deve dimostrare che ha tutta l'autorità necessaria per ammonire, che insomma non parla a vanvera, ma perché sa che cosa vuol dire sacrificarsi per la propria gente.[14]
b) Deve convincere Patroclo a sua volta a indurre Achille a smettere l'ira e, in alternativa, a cedergli le sue armi. Per farlo, Nestore deve prima persuadere Patroclo della gravità della situazione in cui versano gli Achei. Si tratta, quindi, di un "convincere a convincere", con tutte le implicazioni che ciò comporta circa il grado di consapevolezza riflesso nel poema della parola quale strumento di persuasione. L'azione in generale e in particolare la soluzione dei nodi conflittuali passa ancora una volta attraverso un uso accorto e meditato della parola persuasiva.

È Patroclo allora il solo vero destinatario dell'opera persuasiva di Nestore. Egli deve fare proprie le preoccupazioni del vecchio, vedere in lui un modello da emulare e, solo quando si sarà convinto che quegli parla a ragion veduta, potrà risultare efficace a sua volta nel persuadere Achille.

Il discorso di Nestore non lascia nulla al caso, ma è sapientemente costruito per persuadere. La sua struttura e gli argomenti impiegati sembrano anticipare le orazioni di età storica: nell'*exordium* (vv. 656–665) è sviluppato il motivo del disastro dell'esercito acheo. Nestore coglie l'occasione della venuta di Patroclo, mandato da Achille per informarsi della situazione, per esprimere il suo stupore e risentimento. Da quando in qua al Pelide stanno a cuore le sorti dei suoi compagni? Non ha nemmeno una vaga idea di quanto sta veramente accadendo sul

14 Hainsworth 1993, 296 scrive che Nestore ricorda le proprie gesta per dare maggior valore al proprio intervento e non sembrare di star ciarlando come i vecchi troiani della Teicoscopia. L'osservazione è nella prima parte corretta; non condivisibile è, invece, l'interpretazione della similitudine del libro III, niente affatto negativa, come ho fatto presente nell'*Introduzione*.

campo. I feriti e i morti non si contano più![15] Quindi ai vv. 666–669 presenta la *prothesis:* che cosa aspetta il Pelide? Che i suoi compagni vengano tutti scannati? Nestore non ha più la forza di combattere in prima linea. Magari fosse ancora giovane! Non il malinconico blaterare di un vecchio, ma un efficace incoraggiamento a chi è giovane e forte e può, anzi, *deve* dare tutto se stesso sul campo di battaglia. Questi versi introducono il racconto delle imprese pilie, che rappresenta la πίστις, la "prova", cioè, del fatto che in passato chi parla non risparmiava le forze per difendere i suoi compagni. Dopo la vittoria sugli Epei πάντες δ' εὐχετόωντο θεῶν Διὶ Νέστορί τ' ἀνδρῶν ("tutti ringraziavano Zeus fra gli dei, fra gli uomini Nestore", v. 761). Al più tardi attraverso questo chiasmo risulta evidente l'obiettivo paradigmatico del racconto: chi emulerà l'esempio dell'oratore riceverà onori simili a quelli tributati agli dei. Dopo la ripetizione della *prothesis* ai vv. 762–764, dove però il motivo della spietata indifferenza di Achille acquista una nuova luce – la sua ostinata vendetta è un successo di ben poco conto rispetto a quello che potrebbe ottenere combattendo –, ha inizio la *diegesis* (vv. 756–793).[16] Qui, ricordando i moniti di Peleo e Menezio, Nestore non impiega soltanto un espediente efficace di persuasione, obbligando il suo interlocutore a tener fede all'impegno preso, ma, nel riferire l'episodio del reclutamento per la spedizione a Troia, sortisce altri due effetti:

a) il fatto di avere assistito alla partenza per Troia di Achille e Patroclo e di essere stato testimone delle promesse fatte da quelli ai loro padri rafforza il diritto di Nestore ad esercitare ora un'azione di pressione morale.
b) Precisando che Menezio mandò il figlio a Troia *presso Agamennone* (cfr. vv. 765–766), Nestore suggerisce il ruolo attivo di Patroclo nella battaglia, ruolo che non dovrebbe mai essere sussidiario al

15 Efficacemente, al v. 663, Nestore spiega che è anche grazie a lui che i feriti vengono portati via dalla mischia e salvati, quindi, da morte certa. Sia che si intenda il verso alla maniera dello scoliaste (cfr. *supra* n. 1), sia che si accolga l'interpretazione corrente, è possibile cogliere un'allusione all'atteggiamento colpevole di Achille, che, pur giovane e forte, con la sua assenza dal campo manda a morire i compagni.

16 Va detto che i vv. 767–785 furono atetizzati da Aristofane e Aristarco perché incongruenti con IX, 254–258 (cfr. scoli bT *ad locum*). In effetti il discorso di Peleo varia a seconda degli obiettivi perseguiti dall'oratore che lo riporta, a dimostrazione di quanto siano determinanti le strategie persuasive messe in atto dai personaggi. Le incongruenze tra un'affermazione e la sua ripetizione non sono del resto rare in Omero (su questo cfr. Hainsworth 1972, 306).

> Pelide, bensì subordinato all'unico vero capo della spedizione, appunto Agamennone.[17]

Infine è la volta della richiesta vera e propria ai vv. 794–803, ben motivata. "In guerra basta poco a riprendere fiato" (v. 801): scendere in campo con l'armatura di Achille vuol dire concedere agli Achei quella pausa di cui hanno bisogno per tornare ad affrontare il nemico con rinnovato vigore. Ma non è tutto. I Mirmidoni, alla cui testa si porterà Patroclo, sono "freschi di forze" (ἀκμῆτες, v. 802) e avranno pertanto gioco facile su nemici logorati dai lunghi combattimenti (vv. 802–803).

Se agli studiosi moderni, fatta salva qualche eccezione,[18] lo scopo dell'intervento di Nestore sembrò quello di esortare Achille ad abbandonare l'ira, nei commenti antichi è possibile cogliere il vero intento persuasivo dell'eroe-oratore: esortare indirettamente Patroclo ad assumere la *leadership* sui Mirmidoni, anche se ciò significa entrare in contrasto con Achille. Ragionando in questi termini, possiamo spiegarci il perché di un dettaglio presente nell'autobiografia pilia: l'azione di dissuasione che il padre di Nestore esercita su suo figlio, che scende ugualmente in guerra e, pur privo di cavallo, miete incredibili successi. Nell'argomentazione di Vester (punto c) questo dettaglio costituisce un espediente persuasivo rivolto ad Achille, che dovrà contravvenire ai dettami della propria ira così come Nestore è contravvenuto a quelli di suo padre. Se però intendiamo Patroclo come unico referente delle parole del vecchio oratore, non risulta più necessario ricorrere ad un'equazione tutto sommato tirata per i capelli. Più semplicemente possiamo dire che, come Nestore aveva contravvenuto ai desideri di suo padre partecipando alla guerra contro gli Epei, così Patroclo, che da quando Achille si è ritirato ha deposto anch'egli, insieme a tutti i Mirmidoni, le armi, dovrà ora gettarsi nella mischia.[19] L'*indirectness* allora c'è, ma non consiste nel persuadere Achille tramite Patroclo, bensì assai più semplicemente nel convincere Patroclo stesso all'azione non con un ordine esplicito, ma mediante una serie di espedienti piuttosto velati disseminati nel corso di un'orazione ben congegnata. Quei pochi studiosi che mettono in rilievo l'azione persuasiva nei confronti di Patroclo hanno il merito di aver letto attentamente il testo poetico, prendendo in

17 Su questo cfr. Eust. 883, 36 ss.

18 Intendo Reinhardt 1961, 258–264, Hainsworth 1993 e Toohey 1994 (in partic. p. 259), che però non fanno riferimento ai critici antichi, che pure anticiparono gran parte delle loro considerazioni.

19 Cfr. Eust. 876, 24.

considerazione la reazione, descritta dal Poeta al v. 804, che le parole di Nestore scatenano nell'animo del suo ascoltatore: "gli scosse l'animo in petto". Patroclo si avvia verso le navi di Achille, intimamente persuaso della necessità impellente di mettere in pratica i moniti del suo ospite. L'opera di Nestore non è stata vana. Ma la sua reazione non finisce qui. Molti versi più avanti, dopo che tanti altri tragici eventi si saranno abbattuti sul campo acheo,[20] a XVI, 21–45 Patroclo ripeterà ad Achille in termini pressoché identici le parole che ora nel libro XI Nestore gli ha suggerito. È curioso che questi versi non siano citati a dimostrazione del successo oratorio di Nestore. Ma è proprio costui con le sue parole, oltre naturalmente all'impressione prodotta dagli eventi di guerra, a convincere Patroclo a farsi promotore presso Achille del suo ritorno e a convincerlo a sua volta a mandarlo in guerra al posto suo. Le argomentazioni di Patroclo nel libro XVI sono le medesime di Nestore nel libro XI, come pure il modo in cui esse sono espresse. Ciò implica, dal mio punto di vista, che Nestore può essere considerato allo stesso tempo persuasore e maestro di persuasione. Egli convince l'interlocutore a parlare ad un terzo e gli suggerisce per giunta *come* farlo, quali argomenti impiegare per avere successo. Convince a convincere, sì, ma anche, indirettamente, ad agire. Patroclo può chiedere e ottenere le armi dell'amico perché *vuole* averle. La sua intima volontà, con tutte le conseguenze che essa avrà per lo sviluppo del poema, non è una presa di coscienza del pericolo improvvisa e spontanea, ma è indotta, direi creata, dall'arte persuasiva di un abile oratore.

L'autobiografia pilia di Nestore (*Il.* XI, 670–762)

Magari così fossi giovane e avessi lo stesso vigore,
come quando scoppiò la contesa fra noi e gli Elei
per il furto dei buoi, quando ammazzai Itimoneo,
il forte figlio d'Ipiroco, che abitava nell'Elide,
per predare a mia volta un compenso. Battendosi per i suoi buoi,
fu colpito in prima fila da un dardo della mia mano,
cadde, si dileguò l'esercito dei campagnoli.
Riportammo dalla pianura davvero bottino immenso,
cinquanta armenti di buoi, altrettante greggi di pecore,
altrettanti branchi di porci e greggi enormi di capre,

20 Alla fine del libro XII i Troiani sfondano il muro acheo. Il momento più critico è descritto, però, nel libro XV, quando i timori achei divengono realtà: i Troiani sono arrivati fin sotto le navi greche.

centocinquanta cavalle bionde,
femmine tutte, molte con i puledri.
E portammo tutto a Pilo, terra di Neleo,
di notte, fino in città; Neleo godeva in cuor suo
perché molto avevo ottenuto, andando giovane in guerra.
Gli araldi bandirono allo spuntare del giorno
che venissero quanti vantavano crediti nell'Elide divina:
riunitisi dunque, i condottieri dei Pili
spartivano tra loro; a molti gli Epei dovevano ammenda,
perché noi, pochi di numero, subivamo violenze a Pilo;
era venuta a farci violenza la forza di Eracle
negli anni che precedevano, e furono uccisi tutti i migliori;
di Neleo perfetto eravamo dodici figli:
di loro io solo restai, tutti gli altri morirono.
Da questi fatti resi insolenti gli Epei vestiti di bronzo,
facendoci torto, tramavano scelleratezze.
Il vecchio dunque si prese un armento di buoi e un gregge grande
di pecore, aggiudicandosi trecento animali e i loro pastori.
Gli era infatti dovuto grande compenso nell'Elide divina,
quattro cavalli da corsa con tutto il carro,
che erano andati alla gara; dovevano correre
per un tripode; ma li trattenne presso di sé il sovrano
Augia e rimandò indietro il cocchiere avvilito.
Il vecchio, adirato di ciò, di atti e parole,
si prese ricchezze infinite; il resto lo dette al suo popolo
da dividere, che nessuno restasse privo della sua parte.
Compivamo a dovere ogni cosa, ed in città facevamo
le offerte agli dei; quand'ecco al terzo giorno quelli arrivarono
tutti insieme, loro in gran numero ed i cavalli solidunghi,
con azione fulminea; con loro s'armarono anche i due Molioni,
che erano ancora ragazzi, non molto esperti di furia guerriera.
Sorge una città, Trioessa, colle scosceso,
lontano, sull'Alfeo, ai confini di Pilo sabbiosa:
la circondarono, impazienti d'abbatterla.
Passata che ebbero tutta la piana, venne a noi messaggera
Atena, slanciandosi giù dall'Olimpo di notte,
che ci armassimo, e riuniva a Pilo l'esercito, non riluttante,
bensì davvero bramoso di battersi. Neleo però non voleva
che anch'io mi armassi, e mi nascose i cavalli:
diceva che ancora ignoravo le azioni di guerra.
Ma mi distinsi lo stesso tra i nostri cavalieri,
pure appiedato, perché Atena così governava lo scontro.
C'è un fiume, il Minieo, che sfocia nel mare
vicino ad Arene, dove aspettavamo l'Aurora divina
noi cavalieri dei Pili, mentre le schiere dei fanti sopraggiungevano.
Di qui con azione fulminea, corazzati di armi,
in pieno giorno giungemmo alla corrente sacra dell'Alfeo.

Qui sacrificammo a Zeus potentissimo vittime splendide,
un toro a Posidone, un altro all'Alfeo,
ad Atena dagli occhi azzurri una vacca di mandria,
in massa quindi prendemmo la cena, gruppo per gruppo,
e ci mettemmo a dormire, ciascuno nelle sue armi,
lungo il corso del fiume. Intanto gli Epei animosi
circondavano la città, impazienti d'abbatterla;
ma prima ci fu per loro un grande cimento di Ares:
appena il sole splendente s'alzò sopra la terra,
ci avventiamo in battaglia, pregando Zeus ed Atena.
Ma quando tra Pili ed Epei fu in corso lo scontro,
io per primo uccisi un nemico, e gli presi i cavalli solidunghi,
Mulio, provetto lanciere: era genero d'Augia,
aveva per moglie la figlia più grande, la bionda Agamede,
di tutti i farmaci esperta, che la terra sconfinata genera.
Mentre veniva all'assalto, lo centrai con l'asta armata di bronzo,
e cadde in mezzo alla polvere; io balzato sul carro
mi schierai in prima fila; e gli Epei animosi
fuggirono alla rinfusa, come videro a terra l'uomo
ch'era a capo dei cavalieri, che primeggiava in battaglia.
Ed io m'avventai come nera tempesta,
catturai cinquanta carri, e accanto a ciascuno due uomini
morsero il suolo coi denti, prostrati dalla mia lancia.
Avrei certo abbattuto i due fratelli Molioni Attorioni,
se il padre loro, lo scuotitore della terra dal vasto potere,
non li avesse sottratti alla mischia, di fitta nebbia avvolgendoli.
Concesse a questo punto Zeus una grande vittoria ai Pili:
continuammo a inseguire per la pianura spaziosa,
facendo strage di quelli e predando le belle armature,
fino a che non guidammo i cavalli a Buprasio ricca di messi
ed alla rupe Oliena e lì dove si chiama
colle d'Alesio; di qui Atena ci risospinse indietro.
Allora uccisi e lasciai sul campo l'ultimo uomo; quindi gli Achei
volsero indietro i cavalli veloci, da Buprasio a Pilo,
e tutti ringraziavano Zeus fra gli dei, fra gli uomini Nestore.
Tra i guerrieri ero così, seppure fui mai.

Capitolo 6
Un messaggio divino

Zeus, che era stato proditoriamente addormentato da Era per permettere a Poseidone di sostenere gli Achei nella battaglia, si sveglia. Accortosi della disfatta dei Troiani, inveisce contro la moglie e invia sulla terra Iris, la messaggera dell'Olimpo, perché ingiunga a Poseidone di lasciare immediatamente la battaglia:

> Su, va', rapida Iris, a Posidone signore
> tutto questo annuncia, né sii messaggera fallace.
> Digli che ritiratosi dalla guerra e dalla battaglia
> se ne torni in mezzo agli dei oppure nel mare divino.
> Se non ascolterà il mio ordine, se non terrà conto,
> poi badi bene in animo e in cuore se sia in grado,
> per quanto potente, di sostenere il mio assalto,
> dato che affermo di essere a lui superiore di molto
> per forza e più grande per nascita; ma il suo cuore non trema
> a mettersi a pari con me, che pure gli altri paventano (*Il.* XV, 158–167).

La messaggera si reca dal dio e ai vv. 176–183 riferisce il messaggio di Zeus in maniera pressoché identica a come le era stato affidato. La formulazione della dea sembrerebbe avallare la tesi corrente, secondo la quale in Omero i messaggi verrebbero riferiti sempre in modo letterale.[1] Non c'è dubbio che la ripetizione *verbatim* di sezioni del poema facilita il compito di recitazione dell'aedo. Fino ad ora, quindi, possiamo dire che Iris si limita a svolgere il suo ruolo di relatrice, senza aggiungere né omettere nulla a quanto aveva detto Zeus. Il suo ruolo, però, cambia dopo che Poseidone, infuriato, le oppone uno sprezzante rifiuto a farsi da parte. Zeus, "per quanto potente, ha parlato oltre il segno" (ὑπέρ-οπλον ἔειπεν, v. 185), se intende frenare un suo pari, chi come lui ha ricevuto un terzo del dominio universale. Se il padre degli dei governa in cielo, Poseidone ha potere illimitato sul mare. Che Zeus dia perciò ordini ai suoi figli, che senz'altro si affretteranno ad obbedirgli, ma non a suo fratello, che in nulla gli è da meno (vv. 186–199). È a questo punto

1 Per cui cfr. tra gli altri Cole 1991 (citato nell'*Introduzione*) e de Jong 1987, 180–192.

che la dea diviene da semplice messaggera oratrice originale, riuscendo con fine diplomazia ad evitare lo scoppio di una lite dalle conseguenze potenzialmente funeste:

οὕτω γὰρ δή τοι, γαιήοχε κυανοχαῖτα,
τόνδε φέρω Διὶ μῦθον ἀπηνέα τε κρατερόν τε,
ἦ τι μεταστρέψεις; στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν.
οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται.

Dio dalla chioma azzurra che circondi la terra, proprio così
debbo riferire a Zeus la tua parola amara e dura,
o ti piegherai un poco? È pieghevole il cuore dei forti.
Sai come le Erinni stanno sempre coi primogeniti (XV, 201–204).

La replica di Iris è per il presente studio significativa per due ragioni:

a) una di natura oratorio-diplomatica;
b) un'altra che investe il piano più propriamente retorico, dove con "retorica" è da intendersi un principio di *riflessione* sull'uso della parola finalizzata ad un determinato scopo.

a)

Innanzitutto la messaggera dà qui una brillante prova di tatto, quell'elemento oratorio-persuasivo indispensabile quando ci si trova a parlare in situazioni delicate con un interlocutore di rango superiore. Ella, chiedendo a Poseidone se cambierà idea, si appella alla sua autorità divina; non gli chiede di cedere come un suddito obbedisce a un re, ma di osservare la regola secondo cui il fratello minore deve portare rispetto al maggiore.[2] Per cogliere il valore dell'iniziativa della dea, non è necessario atetizzare con Aristarco i vv. 166 ss., nei quali Zeus chiedeva a Iris di ricordare a Poseidone la sua superiorità sul fratello sia per forza sia per diritto derivante dalla maggiore età. Aristarco considerava questi versi un'interpolazione, perché da un lato riteneva che tradissero un atteggiamento difensivo indegno del padre degli dei, e dall'altro perché considerava il riferimento di Iris all'età (ai vv. 182 e ss.) frutto dell'inventiva retorica della dea. Ma l'apporto personale della messaggera si può avvertire anche già solo nel fatto che ella, pur avendo tutto il diritto di non reagire alla stizza di Poseidone e riferire le sue parole così come sono, imbocca comunque la strada della diplomazia. Lo fa selezionando attentamente *quanto* replicare al dio e *come* farlo. Non insiste sul motivo

2 Cfr. *sch.* bT *ad* 201–204.

della superiorità del potere di Zeus, ma ribadisce un argomento assai meno opinabile, perché basato su un dato di fatto: Poseidone è solo il secondogenito. La sua volontà *deve* dunque cedere dinanzi a quella di suo fratello maggiore. Questo argomento attiene evidentemente al *quanto* è opportuno dire al dio per convincerlo a piegarsi. Per quel che concerne il *come*, è chiaro che l'epiteto all'inizio del suo discorso "Dio dalla chioma azzurra che circondi la terra" (γαιήοχε κυανοχαῖτα) intende fungere da *captatio benevolentiae*.[3] Lo sforzo di non irritare l'interlocutore appare altrettanto evidente anche nel consiglio a cedere a Zeus, formulato in forma di domanda e non di comando perentorio. "Ti piegherai *forse* un poco?", chiede quasi supplichevole la dea. Quindi si affretta a fornire due ragioni per le quali è opportuno che Poseidone cambi atteggiamento: innanzitutto il cuore dei forti sa piegarsi. Con questa considerazione la dea adula il suo interlocutore e allo stesso tempo lo impegna a comportarsi come si addice al suo rango. Se veramente è un dio pari a Zeus, non sia meschino, ma piuttosto mostri la propria grandezza cedendo. Il secondo argomento riprende il motivo addotto già da Zeus della sua maggiore età. Originale, però, ne è ora la formulazione: Iris ricorda che le Erinni, di cui nel messaggio di Zeus non veniva fatta alcuna menzione, garantiscono, in quanto dee del diritto di famiglia, la posizione di privilegio che spetta al primogenito sugli altri figli. La menzione delle Erinni è intesa a suscitare paura e rispetto nell'animo di Poseidone, ma, inserita alla fine del discorso in una breve frase, essa non suona come una minaccia. Alla luce di questi elementi si può parlare di un'opportuna rielaborazione del messaggio di Zeus,[4] messaggio che, se inizialmente era stato riportato alla lettera, in un secondo momento viene riadattato tenendo conto della reazione di stizza dell'interlocutore e della situazione delicata che tale reazione ha creato.

b)

Nel rivolgersi al dio, Iris non soltanto impiega tatto, ma ne fornisce l'insegnamento; invita, cioè, l'interlocutore, in modo prudente e accorto a usare a sua volta un linguaggio rispettoso. Del resto il delicato

3 Il fatto che anche nel passaggio precedente Iris avesse aperto il discorso con il medesimo epiteto non significa che il suo impiego ora sia soltanto convenzionale. La situazione è peggiorata, vista la dura reazione del dio, e anche l'*incipit* mi sembra rientri pienamente in una strategia basata sul tatto.

4 Cfr. del resto anche VIII, 423–424, in cui Iris, nel riferire la minaccia di Zeus ad Atena ed Era, aggiungeva qualcosa di proprio.

equilibrio tra la dea e Poseidone, l'una di rango decisamente inferiore rispetto all'altro, riflette proprio il rapporto di forza tra il dio del mare e Zeus. Anche in questo caso, checché ne dica Poseidone, l'uno è inferiore all'altro. Attraverso il monito prudente di Iris, inoltre, è il Poeta a farsi portavoce di una tecnica retorica. Non si tratta, certo, di un insegnamento formalizzato, ma pur sempre di una riflessione sul potere della parola e sulla necessità in talune circostanze di adottare un discorso non diretto, ma "figurato", dove la prudenza e il tatto sono espedienti meditati per ottenere un effetto preciso: non irritare l'ascoltatore. Come Iris, usando tatto con Poseidone, gli suggerisce una precisa *techne* oratoria, che consiste nel parlare in maniera adeguata alle circostanze e alla natura dell'interlocutore, così il Poeta mostra questa *techne* al lettore/ascoltatore del poema.

Se il tatto di Iris viene opportunamente rilevato dagli studiosi moderni, che del resto si richiamano alle riflessioni degli scoliasti, la connotazione propriamente *retorica* del suo discorso, vale a dire la funzione di modello e di insegnamento che assumono le parole della dea, mi sembra sia stata colta soltanto dall'autore del Π. ἐσχ. β, di cui riporto qui di seguito la riflessione (84, 25–36):

> Che chi parla cerchi di farlo con tatto, (Omero) lo mostra nel dialogo tra Iris e Poseidone adirato con Zeus: Iris ammonisce Poseidone a parlare in maniera più consona (εὐπρεπέστερον), affinché il suo discorso sia meno rischioso (ἀκινδυνότερος); nell'ammonirlo a ciò, ella stessa adopera tatto (τὸ εὐπρεπές), pur nella franchezza dell'esortazione, sicché il monito è anche insegnamento di una tecnica (ἡ τέχνη παραδιδομένη):
>
> "Dio dalla chioma azzurra che circondi la terra, proprio così
> debbo riferire a Zeus la tua parola amara e dura,
> o ti piegherai un poco? È pieghevole il cuore dei forti." (*Il.* XV, 201–203).
>
> Lo esorta così, insegnando il tatto. In che modo ella fa ciò ? Con lodi lo adula affinché si astenga da un'eccessiva libertà di linguaggio, e aggiunge una minaccia contro di lui mediante una sola espressione, dicendo: "a Zeus la tua parola" (*Il.* XV, 202).

Il discorso di Iris è conveniente e sicuro, perché mette chi lo pronuncia al riparo da qualsiasi ritorsione. Allo stesso tempo esso fornisce un insegnamento,[5] a Poseidone nel racconto e – extradiegeticamente – ai lettori e in particolare ai retori, che nel poema ritrovano le radici della

5 Cfr. anche Π. ἐσχ. β 84, 22–24, dove lo Pseudo-Dionigi assicurava che non solo gli esempi delle diverse figure, ma anche il loro insegnamento (διδασκαλία) era fornito da Omero.

propria arte. Come Iris parla a Poseidone con il dovuto rispetto per evitare guai, così dovrà fare il dio del mare a sua volta con Zeus e così l'oratore che si rivolga ad un interlocutore a lui superiore (e in special modo quando vi sia una contrapposizione o comunque una situazione di tensione). Ma all'insegnamento si aggiunge un'altra riflessione del Poeta sull'efficacia di un discorso prudente, stavolta formulata per bocca di Poseidone:

> Ἶρι θεά, μάλα τοῦτο ἔπος κατὰ μοῖραν ἔειπες·
> ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ.
>
> Dea Iris, quello che hai detto l'hai detto a proposito:
> anche questo è un bene, quando ha senso della misura chi porta un messaggio (XV, 206–207).

Riconoscendo la bontà delle parole di Iris, Poseidone mostra di aver imparato la lezione "pratica" che quella gli ha impartito offrendo con il suo stesso discorso un esempio di oratoria prudente da imitare. Il dio accetta di piegarsi al volere di Zeus, ritirandosi dai combattimenti, e la minaccia di dure ritorsioni che formula di qui a poco se mai Troia dovesse restare in piedi va letta come l'ultimo sussulto di orgoglio di un dio che però di fatto ha già ceduto.[6] È anche grazie alle parole di Poseidone che il lettore si convince della bontà di un modo di parlare, e fa suo un insegnamento retorico impartitogli dietro la veste della narrazione epica.

6 In questo modo egli controbilancia, per così dire, la concessione fatta; cfr. Janko 1992, 249.

Capitolo 7
L'assemblea del libro XIX

Morto Patroclo, e ricevute le nuove armi forgiate da Efesto, Achille è pronto a rientrare in guerra. Al suo richiamo accorrono tutti gli Achei. Ha inizio l'assemblea plenaria che decreterà il rientro in campo del Pelide e il rovesciarsi degli equilibri a vantaggio dei Greci. Il primo a prendere la parola è proprio Achille, che annuncia di voler porre fine all'ira ed esorta il re a riprendere immediatamente i combattimenti (vv. 56–73). Quindi è la volta di Agamennone, che ammette pubblicamente di aver oltraggiato il Pelide sottraendogli il premio di guerra. Il re, contravvenendo alla consueta pratica secondo cui l'oratore in assemblea si alzava e si metteva al centro per essere meglio udito, rimane al proprio posto e lamenta la gran confusione che non gli permette di parlare:

τοῖσι δὲ καὶ μετέειπεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
αὐτόθεν ἐξ ἕδρης, οὐδ' ἐν μέσσοισιν ἀναστάς·
ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος,
ἐσταότος μὲν καλὸν ἀκούειν, οὐδὲ ἔοικεν
ὑββάλλειν· χαλεπὸν γὰρ ἐπισταμένῳ περ ἐόντι.
ἀνδρῶν δ' ἐν πολλῷ ὁμάδῳ πῶς κέν τις ἀκούσαι
ἢ εἴποι; βλάβεται δὲ λιγύς περ ἐὼν ἀγορητής.
Πηλεΐδῃ μὲν ἐγὼν ἐνδείξομαι· αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
σύνθεσθ' Ἀργεῖοι, μῦθόν τ' εὖ γνῶτε ἕκαστος.

A loro dunque disse Agamennone, signore di popoli,
restando al suo posto, senza venire al centro:
"Amici, eroi danai, seguaci di Ares,
è bello ascoltare chi s'alza, e non è conveniente
interromperlo: dà fastidio pure a chi è esperto.
In mezzo a tanta confusione, come ascoltare
o parlare? Anche un oratore eloquente ne è sopraffatto.
Voglio spiegarmi con il Pelide; e voi altri Argivi
state a sentire, cercate ognuno di capir bene le mie parole" (*Il.* XIX, 76–84).

Al di là delle diverse interpretazioni che già nell'antichità furono date della scelta insolita di parlare in assemblea restandosene seduto,[1] l'*incipit* dell'intervento di Agamennone rappresenta un momento in cui il Poeta mostra attenzione nei confronti del discorso assembleare, riflettendo sull'importanza della parola e della sua corretta percezione nel dibattito pubblico. Non è escluso che sia il gesto di restare seduto,[2] sia la gnome sulla necessità di non interrompere l'oratore in assemblea, facciano parte di una strategia ben precisa, con la quale Agamennone allude criticamente a un'altra assemblea, quella narrata nel libro I, dove in effetti era stato interrotto dal Pelide (cfr. v. 292). Sembrerebbe allora possibile attribuire al re un intento polemico nascosto dietro un discorso apparentemente conciliante. La tesi è di Rabel 1991, che si spinge a ipotizzare che sia l'intera orazione di Agamennone – la migliore performance retorica che questi realizzerebbe nel poema – ad essere percorsa da un'intenzione polemica nei confronti di Achille. Qui l'Atride mediante la gestualità (il restarsene seduto), una generalizzazione (la gnome appena riportata), un paradigma e una parabola (per cui cfr. più avanti),[3] illustrerebbe le terribili conseguenze che si verificano quando un re viene interrotto e contrastato dai suoi sottoposti.[4] Per quanto suggestiva,

1 Esse sono riferite da Eustazio 1171, 6, e si lasciano sintetizzare come segue: a) Agamennone non va al centro a causa della ferita che gli procura dolore; questa mi sembra l'ipotesi più semplice e verosimile (la ferita, del resto, è menzionata subito prima al v. 52); b) Ag. fa ripetere ciò che dice da uno ὑποβολεύς ("ripetitore"); c) Ag. decide di non alzarsi a causa della natura non propriamente assembleare del suo discorso, con il quale non vuole né raccontare una novità, né gareggiare in un agone retorico, né ancora pronunciare una δικαιολογία, ma soltanto riferire un μύθος (si tratta dell'inganno ordito da Era ai danni di Zeus raccontato ai vv. 95–133, che servirà al re – lo vedremo – per giustificare le proprie colpe nei confronti di Achille); d) Ag. si vergogna a scusarsi e pertanto non vuole essere udito troppo chiaramente (tesi di Epafrodito e Aristarco).

2 Molti interpreti moderni (segnalati da Edwards 1991, 243), tuttavia, intendono che Agamennone, pur non andando al centro dell'assemblea, si è alzato in piedi.

3 La storia dell'insubordinazione di Era nei confronti di Zeus, raccontata di qui a breve, fungerebbe da parallelo alla sconfitta che Agamennone ha subito da parte di Achille (vale a dire l'interruzione ad opera del Pelide nel libro I, ma anche la situazione presente che vede l'Atride costretto a chiedere scusa).

4 Un'altra ipotesi è che Agamennone qui alluda ad Achille che aveva appena parlato in assemblea. Il re vorrebbe sottolineare il fatto di essersi ferito perché ha combattuto strenuamente, mentre il Pelide può permettersi di parlare stando in piedi perché non ha combattuto affatto, risparmiando le forze. Anche l'affermazione al verso 80 "dà fastidio pure a chi è esperto" è stata interpretata come

la tesi di Rabel si scontra a mio avviso con il dato incontestabile che Agamennone è qui sinceramente pentito della propria condotta e seriamente intenzionato a riappacificarsi con Achille. *Pace* Rabel e le stravaganti ipotesi di qualche critico antico,[5] Agamennone, pur da seduto, parla in un'assemblea e vuole essere ben ascoltato dal pubblico che ha intorno.[6] Anzi, il fatto che egli si rivolga in primo luogo a tutti i convenuti e non ad Achille è tutt'altro che trascurabile, perché indica da un lato che egli vuole riabilitare la propria reputazione di fronte all'intera comunità e dall'altro che è incapace, per orgoglio, di chiedere scusa direttamente al suo antagonista.[7] Individuare un'allusione polemica all'assemblea del primo libro significherebbe attribuire all'Atride fini capacità retoriche: pur in un discorso di scuse, questi riuscirebbe a criticare Achille senza esporsi ad eventuali ritorsioni da parte sua. Della fine allusione si accorgerebbero gli Achei, ma non il bersaglio diretto della critica, Achille, che accetterà le scuse del re. Una simile interpretazione mi sembra, però, che non rifletta lo spirito del libro XIX, in cui l'Atride – lo ripeto – ha davvero compreso i propri errori.

Per altri motivi questo discorso rappresenta un brillante pezzo di oratoria, e vale la pena, perciò, analizzarlo in relazione al contesto e ai destinatari cui è indirizzato. Anzitutto già l'*incipit* denota una certa bravura nel conciliarsi l'uditorio: "In mezzo a tanta confusione, come ascoltare o parlare?"; è con un tono conciliante che il re chiede l'attenzione dei presenti, di cui assume per un attimo la prospettiva, menzionando prima l'atto dell'ascoltare e solo dopo quello del parlare. Avendo in questo modo predisposto gli ascoltatori (con una *captatio benevolentiae* in forma di gnome), l'oratore può dare inizio all'orazione vera e propria, nella quale ammetterà sì di aver oltraggiato Achille, ma cercherà di attenuare, vedremo con quali espedienti, la propria colpevolezza:

---

stoccata polemica al pubblico che ha applaudito al discorso di Achille (cfr. Edwards 1991, 244–245).

5 Per cui cfr. *supra* n. 1, punto d.

6 Inequivocabilmente in questa direzione vanno i vv. 83–84.

7 Cfr. anche i vv. 238–276; qui Agamennone mette in scena la presentazione dei doni, la restituzione di Briseide e il rito del giuramento soprattutto per l'esercito. Oltre alla forma, anche il contenuto della sua autodifesa mostra che egli non ha compreso lo stato d'animo di Achille. Nel sottolineare, infatti, la quantità dei doni e il fatto che già glieli aveva offerti in precedenza, l'Atride non considera che, se Achille deciderà di tornare in guerra, non lo farà certo perché mosso da ragioni grettamente materiali; cfr. Taplin 1992, 206.

85 πολλάκι δή μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον ἔειπον,
καί τέ με νεικείεσκον· ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς,
οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,
ἤματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
90 ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι· θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.
πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται,
οὐλομένη· τῇ μέν θ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει
βλάπτουσ' ἀνθρώπους· κατὰ δ' οὖν ἕτερόν γε πέδησε.
95 καὶ γὰρ δή νύ ποτε Ζεὺς ἄσατο, τόν περ ἄριστον
ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι· ἀλλ' ἄρα καὶ τὸν
Ἥρη θῆλυς ἐοῦσα δολοφροσύνῃς ἀπάτησεν,
ἤματι τῷ ὅτ' ἔμελλε βίην Ἡρακληείην
Ἀλκμήνη τέξεσθαι ἐϋστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ.

85 Spesso gli Achei mi facevano questo discorso[8],
rimproverandomi; ma il colpevole non sono io,
bensì Zeus e la Moira e l'Erinni che vaga nel buio,
che cieca follia mi ispirarono nell'assemblea,
il giorno in cui strappai ad Achille il suo premio.
90 Ma che potevo fare? Qualsiasi cosa un dio manda ad effetto.
La figlia maggiore di Zeus è Ate che tutti acceca,
maledetta; ha i piedi leggeri: non poggia sul suolo,
ma invece cammina sopra le teste degli uomini,
danneggiandoli; su due, uno lo prende.
95 Fu accecato un giorno anche Zeus, che pure il migliore
si dice che sia fra gli uomini e fra gli dei; eppure anche lui
Era, che è femmina, ingannò con le sue trame,
il giorno in cui Alcmena stava per partorire
la forza di Eracle, a Tebe coronata di torri (XIX, 85–99).

Agamennone giustifica la propria prepotenza dicendo di essere stato accecato da Ate,[9] e racconta come perfino Zeus fu vittima della dea. Era gli aveva fatto giurare che il figlio della sua stirpe che fosse nato quel giorno avrebbe regnato sui propri vicini, e quello, accecato da Ate, aveva giurato, sicuro che il primo a nascere sarebbe stato Eracle, figlio suo e di Alcmena. Quando poi Era aveva fatto nascere prematuramente Euristeo, che ad Eracle avrebbe imposto le terribili fatiche (vv. 100–133), solo allora Zeus si era reso conto di essere caduto vittima di un

8 Cerri traduce "il tuo stesso discorso", ma Agamennone non si rivolge direttamente ad Achille.

9 Per un'interpretazione divergente da quella più comunemente accettata (Ate quale personificazione dell'accecamento mentale), cfr. Wyatt 1982, secondo cui il termine indica il rimorso per un'azione o l'azione che causa rimorso.

inganno e aveva preso provvedimenti punitivi contro Ate. Il re cerca di ottenere comprensione per un errore commesso, chiamando in causa gli dei. Se prima aveva ammesso la propria responsabilità dinanzi ad un consesso ristretto quale la βουλή (libro IX), ora, giustificandosi dinanzi all'assemblea plenaria, si trova alle prese con un compito gravoso per un uomo del suo status e con il suo orgoglio; dovrà sì riconoscere di aver sbagliato, ma cercando di non perdere la faccia. Ecco che allora ricorre ad un racconto paradigmatico, che presenta un'*altra* vittima del suo medesimo accecamento.[10] E che vittima! Agamennone scomoda nientemeno che Zeus, così da fugare in partenza ogni possibile obiezione da parte del pubblico, che mai oserebbe rinfacciare a lui, benché re, di aver ceduto laddove pure Zeus, di gran lunga più potente, si era arreso.[11] Il fatto stesso che qualcosa sia avvenuto in passato significa che esso è ancora possibile. Ma non basta un esempio a caso. A doversi giustificare è Agamennone, il capo sul quale pesa la responsabilità della spedizione a Troia, e il precedente va allora cercato nell'unica sfera a lui superiore,

10 Held 1987, 256 osserva che la storia di Ate non è paradigmatica nel senso inteso da Willcock (cfr. *supra*). Essa, infatti, sortirebbe l'effetto di esortare Achille a perdonarlo, fornendo non un modello di indulgenza da imitare o di inflessibilità da evitare, bensì un esempio di errore simile a quello commesso da chi parla. Ritengo, però, che l'obiettivo principale di Agamennone non sia ottenere l'indulgenza di Achille, bensì giustificarsi e riabilitare la propria reputazione dinanzi all'esercito. In questi termini la categoria di racconto paradigmatico delineata da Willcock è valida anche per questo discorso, perché è presente ciò che lo studioso giudica presupposto fondamentale dei paradigmi omerici: l'intento persuasivo. Solo che Agamennone non vuole persuadere Achille, bensì l'esercito. Egli, infatti, non si rivolge direttamente al Pelide; dice di volersi spiegare con lui (v. 83), ma lo dice, appunto, all'assemblea. L'apologia di Agamennone va allora considerata all'interno del suo contesto drammatico. Non vedo davvero l'intento autoconsolatorio che Davies 2006 crede di riconoscere nel paradigma di Ate in generale e in particolare ai vv. 85–86. Il re usa l'argomento del "non sono il solo ad aver sbagliato" non per far tacere i propri sensi di colpa, ma per convincere l'uditorio del suo diritto alle "circostanze attenuanti".

11 Con Grethlein 2006, 49 osservo che la storia paradigmatica raccontata dall'Atride è singolare, perché si tratta dell'unico *exemplum* che serve da specchio ad un evento passato (il torto che Agamennone ha già commesso), ma anche dell'unico in cui un uomo si richiami ad un episodio occorso a un dio. Inoltre non siamo alle prese con un richiamo in termini positivi (Zeus non è qui un modello da imitare, ma serve soltanto da giustificazione). La singolarità del paradigma conferma la mia tesi che un'analisi del "tipico" e del "caratteristico", quale è stata condotta da tanti studiosi dei discorsi omerici, non rende giustizia alla complessa architettura di molti di essi.

quella divina.[12] Non lui è responsabile della propria arroganza, bensì la divina Ate, che accecò perfino Zeus. Ma se il padre degli dei, dopo essere stato ingannato, ha potuto, in quanto dio, punire Ate e respingerla (cfr. vv. 126–131), per Agamennone è molto più difficile liberarsene. Così, a conclusione dell'intervento, vediamo impiegata una tecnica retorica che sarà ampiamente sfruttata in epoca successiva, la *conclusio a maiore ad minus*. Abilmente il re distingue tra responsabilità di fatto e giuridica, che non nega di avere, tanto che offre i doni di compensazione, e responsabilità morale, che opportunamente contesta, evitando così quanto teme più d'ogni altra cosa: il pubblico biasimo.[13] Ammette il fatto, ma allo stesso tempo lo priva di qualsiasi connotazione di intenzionalità.[14] Nella sua abile orazione l'oltraggio commesso non è più torto, ma *errore*, atto inconsapevole, umano, dunque perdonabile.[15]

12 Fine la notazione di Alden 2001, 37, secondo il quale il Poeta si divertirebbe a spese di Agamennone, presentandolo nell'atto di paragonarsi addirittura a Zeus. Del resto già secondo lo scolio bT al v. 95 il confronto con Zeus, specialmente al v. 134 ("Così anch'io, quando…"), sarebbe un indizio della presunzione dell'Atride, che non si fa scrupolo di paragonarsi al padre degli dei. C'è certamente anche questo, ma è chiaro che nella mia prospettiva d'indagine sono più interessanti gli effetti cercati dal personaggio-oratore sull'uditorio al quale parla che non quelli del Poeta sul proprio pubblico. Secondo Davidson 1980, 200 il fatto che Agamennone ammetta il proprio accecamento citando Eracle produrrebbe ironicamente un doppio parallelismo: tra lui e Euristeo e tra Achille e Eracle. In questo modo il re riconoscerebbe indirettamente la propria inferiorità rispetto al Pelide. Mi sembra che lo studioso intenda questa *nuance* quale parte della strategia oratoria di Agamennone; io, invece, al massimo la intendo come effetto volutamente cercato dal Poeta nel suo rapporto con l'uditorio (molto bene al riguardo Edwards 1991, 246). Debole, infine, la tesi di Rabel 1991, 14–16, secondo cui Agamennone si paragona a Zeus per giustificare il proprio comando sull'esercito.

13 Molto bene Teffeteller 2003 (sulla scorta, però, di Dodds 1951, Lloyd-Jones 1971, 23 e Edwards 1991, 247): "What Agamemnon attempts to do with this excuse is to shift his culpability from an egregious moral fault with which no one can feel sympathy to a lesser, inescapably 'human' fault with which everyone can feel sympathy" (p. 19). Scaricando la responsabilità sugli dei, Agamennone eviterebbe di esporsi alla vergogna: così Dodds 1951, 17–18 e Mueller 1984, 130–132, che però mi sembra interpretino il passo in termini troppo psicanalitici. Evidentemente psicanalitica e a mio avviso fuorviante l'osservazione di Nilsson 1924 per cui scaricare sugli dei la responsabilità delle proprie colpe sarebbe segno di instabilità psicologica.

14 Cfr. van Wees 1992, 113 e 362, che però osserva che il paradigma diverrebbe in questo modo fattore pacificante. Per l'offeso (Achille) sarebbe ora più facile accettare la riconciliazione. Io invece ribadisco che l'operazione di persuasione/autogiustificazione è rivolta in primo luogo all'esercito.

Il discorso è ben architettato: subito dopo la digressione Agamennone applica il caso descritto alla propria situazione.[16] Dichiara di essersi accorto di essere stato accecato da Ate soltanto quando ha visto i compagni cadere in gran numero:

> Così anch'io, quando il grande Ettore dall'elmo ondeggiante
> massacrava gli Argivi alla poppa delle navi,
> non potevo scordarmi di Ate, che all'inizio mi aveva accecato (XIX, 134–136).

Un espediente utile, questo, a mettersi in buona luce dinanzi all'esercito. L'attaccamento che prova per i suoi uomini e la consapevolezza del ruolo di comando che ricopre – sembra voler dire l'Atride – sono gli unici fattori che lo hanno portato ad aprire gli occhi, ad avere la meglio, anche se tardi, sulla divina Ate.[17]

La struttura argomentativa della digressione, la sua natura paradigmatica, la sua funzione di giustificazione che si applica a quella precisa situazione e a nessun'altra sono tutti elementi che da un lato fugano i dubbi di autenticità espressi su questo passo, e dall'altro costituiscono un ulteriore tassello di quello splendido mosaico che è l'oratoria omerica.

Le scuse, benché formulate in modo indiretto, sono accettate.[18] Achille è impaziente di scendere in campo e fare strage di Troiani per vendicare Patroclo: con un'energica parenesi, nella quale si presenta

15 Il re si guarda bene, poi, dal portare l'attenzione dell'uditorio sul fatto che sia lui sia il dio avevano peccato di imprudenza e ingenuità (così Edwards 1991, 246).

16 Davies 2006, 584 osserva bene che il sintagma καὶ γάρ è usato per collegare l'*exemplum* alla frase esortativa che sarà illustrata dall'*exemplum* stesso.

17 Coray in Bierl/Latacz 2009:1, 52 crede di aver trovato un punto debole in questa orazione al v. 89, là dove Agamennone si soffermerebbe troppo a lungo nel ricordare come aveva usurpato il bottino ad Achille. Da un bravo oratore come l'Atride ci si aspetterebbe che glissi sui particolari. Mi sembra, tuttavia, che egli semplicemente si limiti a menzionare il sopruso (e deve farlo per poter ammettere la propria responsabilità). Non condivido nemmeno un'altra ipotesi di Coray (*ibid.*, 56), secondo cui il re non si renderebbe conto che Zeus non fa una bella figura nella storia raccontata, e il narratore fornirebbe un (ulteriore) esempio della mancanza di capacità di valutazione di Agamennone e della sua tendenza a cercare scuse vane. Non mi sembra che dalla storia di Zeus risalti la ridicolaggine di quest'ultimo, quanto piuttosto la potenza travolgente di Ate.

18 Va detto che Achille non mostra particolare interesse né per il discorso di Agamennone né per i doni offertigli. Faccia quel che vuole con i doni l'Atride! L'importante è che si scenda subito in campo per vendicare Patroclo. Non sono insomma certo le scuse del re a indurre Achille a riprendere le armi. Ciò non toglie, tuttavia, che l'orazione di Agamennone sia retoricamente elaborata.

come modello da emulare, egli intende rafforzare nei soldati la fiducia nella propria guida. Parla di sé in terza persona, esaltando sì se stesso, ma anche continuando a proporsi come parte di una comunità. Achille combatte μετὰ πρώτοισιν, segnala, cioè, di aver bisogno anche del contributo dei compagni:

> Che vedano tutti di nuovo Achille tra i primi
> massacrare con l'asta di bronzo le schiere troiane.
> E così ciascuno di voi combatta memore contro il nemico (XIX, 151–153).

La sua parenesi, però, non può nulla[19] dinanzi ai discorsi pieni di saggezza e maestria oratoria di Odisseo,[20] che prima ai vv. 155–183 e poi a 216–237 espone la necessità che i soldati scendano in campo solo dopo essersi rifocillati. Da buon diplomatico questi mira a conciliare con il benessere dei soldati sia il desiderio di Agamennone di aggiustare la situazione con i doni sia l'impazienza di Achille di combattere. La struttura del suo discorso è ben calibrata. I primi versi contengono l'esortazione a non mandare i soldati a combattere digiuni (vv. 155–157), sostanzialmente una critica alla proposta del Pelide di scendere in campo immediatamente. Odisseo contraddice sì Achille, ma con rispetto e tatto, se è vero che il sintagma ἀγαθός περ ἐών ("per quanto valente") in apertura serve per così dire ad indorare la pillola:[21]

155 μὴ δὴ οὕτως ἀγαθός περ ἐών, θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ,
νήστιας ὄτρυνε προτὶ Ἴλιον υἷας Ἀχαιῶν
Τρωσὶ μαχησόμενους…

19 Heath 2005 parla espressamente di fallimento persuasivo di Achille, nonostante che il suo discorso sia ben formulato e il tono finalmente conciliante. Solo a partire dal libro XXIII l'oratoria del Pelide diverrebbe persuasiva. Il punto, però, a mio avviso è individuare gli espedienti oratori degli eroi omerici al di là della loro efficacia persuasiva, che dipende da molteplici fattori.

20 Al v. 154 Odisseo è chiamato πολύμητις ("scaltro"), con un epiteto che ben si adatta ai discorsi che sta per tenere in quest'assemblea, prove di fine diplomazia (del resto anche a II, 169 e III, 191–224 era presentato in questi termini). Proprio della diplomazia di Odisseo πολύμητις c'è bisogno, del resto, in questo delicato frangente, nel quale la rabbia e la frustrazione non devono prendere il sopravvento; così Tsagarakis 1982, 37–38. Odisseo sa intervenire al momento giusto, cogliendo, per così dire, la palla al balzo fornitagli dallo stesso Agamennone, che a lui aveva fatto riferimento al v. 141; così Taplin 1992, 209.

21 Ironico sarebbe il sintagma secondo Edwards 1991, 255. Da questo passo, come dall'intero poema, emergerebbe il dato che non basta essere semplicemente "valente".

155 No, per quanto valente, Achille divino,
non mandare ad Ilio digiuni i figli degli Achei
a combattere contro i Troiani… (XIX, 155–157).

La proposta è opportunamente motivata: la battaglia sarà lunga e impegnativa, pertanto bisogna essere in forze:

… non durerà poco tempo
la lotta, quando siano venute allo scontro le schiere
dei guerrieri, e un dio ispiri ad entrambi coraggio (XIX, 157–159).

In questo modo Odisseo fa presente che l'aiuto divino non è prerogativa degli Achei, ma che su di esso possono contare anche i nemici. Quindi torna alla carica rilanciando la proposta:

160 Ma esorta gli Achei a saziarsi accanto alle rapide navi
di cibo e di vino… (XIX, 160–161).

La motivazione addotta è però ora più dettagliata: prima Odisseo illustra un esempio negativo, spiegando cioè che cosa accade ad un guerriero che, pur spinto dalla voglia di combattere, non sia sorretto dalla forza fisica (i muscoli s'appesantiscono, gli vengono meno le gambe nella corsa etc…; cfr. vv. 162–166), e poi un esempio positivo, con il quale illustra i vantaggi che derivano dallo scendere in campo sazi di vino e cibo (non cedono i muscoli, il cuore resta saldo nel petto etc…; cfr. vv. 167–170). L'esortazione viene insomma ben motivata con frasi generiche, vere e proprie gnomi,[22] nelle quali è implicitamente contenuto un appello ad Achille a prendere parte al pranzo comune. Odisseo si basa sul "common sense" e su "unsentimental facts of physiology",[23] vale a dire su dati obiettivi, "scientifici" (mangiare rinvigorisce il corpo; un corpo digiuno è debole), con i quali conta di persuadere, perché rimandano a verità riconosciute e incontrovertibili e non a opinabili sensazioni personali.

Dunque congeda l'esercito e comanda che si prepari
il pranzo… (XIX, 171–172).

Odisseo si rivolge ad Achille come se fosse lui, e non Agamennone, il capo della spedizione. A lui affida il compito di disporre il rifocillamento dei soldati; a lui quello di condurli poi sul campo di battaglia.[24] All'Atride, invece, non solo l'oratore non si rivolge direttamente ma alla

22 Cfr. Lardinois 1997, 224 e dello stesso autore 2000, 652.
23 Così Taplin 1992, 210.
24 Si vedano in particolare i vv. 160 e 171 e *sch.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 160.

terza persona, ma inoltre le esortazioni che lo riguardano hanno tutte a che fare con Achille: Agamennone dovrà indennizzare il Pelide con i doni promessi e giurare solennemente di non aver giaciuto con Briseide. Infine, come se non bastasse, dovrà impegnarsi ad osservare in futuro un comportamento più corretto (vv. 181–182). Odisseo, quindi, pur rivolgendosi formalmente ad Achille, in realtà istruisce Agamennone sul da farsi. Allo stesso tempo le esortazioni rivolte a quest'ultimo sono implicitamente dirette anche al Pelide, affinché accetti la sua proposta.[25] Anche con Agamennone, però, Odisseo sa come essere diplomatico: dopo questi ammonimenti, che indubbiamente ne sviliscono il ruolo di capo, conclude con una gnome:

> … οὐ μὲν γάρ τι νεμεσσητὸν βασιλῆα
> ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ.
>
> … non c'è nulla di male che un re
> chieda scusa a qualcuno, quando ha offeso per primo (XIX, 182–183).[26]

Così dicendo, Odisseo tranquillizza l'Atride che nessuno mette in dubbio il suo comando della spedizione, e che una pubblica ammenda non minerà il rispetto dovutogli dalle truppe. Inoltre, egli mostra che la situazione presente non è straordinaria, e che non sarà poi così difficile per il re ammettere di aver sbagliato. Nel suo inventario di consigli e soprattutto in questa gnome, dove la persona da indennizzare, Achille, diviene genericamente un ἀνήρ ("un qualcuno"), l'oratore, dopo le critiche espresse nel nono libro, torna a stigmatizzare, anche se soltanto tra le righe, le colpe dell'Atride.[27] Questo discorso è notevole dal punto di vista retorico per una serie di ragioni:

---

25 Bene su questo Pelliccia 1995, 206 s. e Perceau 2002, 80 s. Il primo analizza la sintassi dei vv. 172 ss., dove, con l'uso dell'imperativo alla terza persona οἰσέτω, ὀμνέτω e ἀρεσάσθω, il discorso viene formalmente rivolto ad una persona (Achille) diversa da quella soggetto degli imperativi (Agamennone).

26 Il verso 183 è citato in tre *Prolegomena* della *Sylloge* edita dal Rabe (testi 8, 9 e 11) all'interno della teoria della corrispondenza tra generi oratori e parti dell'anima quale testimonianza del genere giudiziario. Anziché la lezione ἀνδρ' ἀπαρέσσασθαι ("chieda scusa a qualcuno"), in questi testi compare ἐπαμύνασθαι ("soccorra" qualcuno). Così gli anonimi *Prolegomena in Aphtonii Progymnasmata* (testo 8 R.) 2, 14 ss.: τῷ δὲ θυμικῷ (μέρει) ἀναλογεῖ τὸ δικανικόν· φασὶ γὰρ εἶναι θυμὸν ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος δι' ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ δικανικόν ἐστιν· ἄνδρ' ἐπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ.

27 Bene Perceau 2002, 248 e n. 78. Indirettamente Odisseo conferma ciò che Agamennone aveva detto di sé a II, 378 ("ho cominciato io ad offendere!"), quando, però, i tempi erano tutt'altro che maturi per una riconciliazione.

a) la struttura argomentativa presenta una sapiente alternanza tra la proposta e la sua motivazione;
b) sottili accorgimenti diplomatici consentono di dare disposizioni che contrastano con la volontà di chi ascolta (Achille) e di impartire una lezione di etica del comando, senza che il destinatario (Agamennone) se la prenda a male;
c) sul piano sintattico e dell'impiego delle figure retoriche l'oratore mette in evidenza alcune parole chiave, che rappresentano i cardini concettuali attorno ai quali ruota la sua tattica argomentativa.[28]

L'orazione convince Agamennone, che giura di non aver violato Briseide e dà ordine di far portare alla tenda di Achille ricchi doni riparatori, ma non il Pelide, fermo sulle sue posizioni: prima di aver vendicato il compagno, gli è odioso anche soltanto pensare al bere e al mangiare; egli ha la mente rivolta solo "alla strage, al sangue, al lamento accorato degli uomini" (v. 214). Sarà necessario, allora, un secondo intervento, nel quale ribadire, stavolta in modo più energico, la necessità che i soldati si rifocillino. Odisseo ci prova ai vv. 216–237 con quello che nel Π. ἐσχ. β è definito "discorso figurato per immagine" (ἐσχηματισμένος λόγος δι' εἰκόνος). Qui lo σχῆμα è costituito dalla metafora[29] dei vv. 221–224, che riporto:

αἶψά τε φυλόπιδος πέλεται κόρος ἀνθρώποισιν,
ἧς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν,
ἄμητος δ' ὀλίγιστος , ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα
Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται.

28 A inizio verso νήστιας ("digiuni", v. 156), φύλοπις ("lotta", v. 158), σίτου καὶ οἴνοιο ("di cibo e di vino", v. 161), δίψα τε καὶ λιμός ("la sete e la fame", v. 166). Le voci verbali ὅπλεσθαι, οἰσέτω e ὀμνυέτω ["si prepari" (il pranzo), "faccia portare" (i doni) e "giuri" (che nel suo letto non è mai entrata Briseide)], rispettivamente all'inizio dei vv. 172, 173, 175 mettono in risalto gli ammonimenti di Odisseo. Il parallelismo dei verbi ai vv. 173 e 175 è sottolineato dalla paronomasia. Si notino poi gli imperativi in omoteleuto (e in paronomasia) dei vv. 178–179, ἔστω e ἀρεσάσθω, entrambi alla fine del verso e speculari ai primi imperativi posti a inizio verso, di cui sopra.

29 Il termine va inteso con la dovuta cautela. L'immagine impiegata da Odisseo non è una vera e propria metafora né una similitudine o un confronto, ma piuttosto una descrizione vivida degli orrori della guerra, come spiega bene Smith 1973, che rinvia al concetto di φαντασία descritto in *Sul Sublime* 15). Lo scolio b(BCE^3) T ai vv. 221–224 parla, invece, di μικτὴ ἀλληγορία ("allegoria mista"). L'allegoria sarebbe perfetta – osserva lo scoliasta –, se alla fine si dicesse che Zeus è tesoriere del raccolto (e non della guerra).

Presto agli uomini viene la nausea di una battaglia,
in cui molta paglia a terra il bronzo riversi,
ma il raccolto sia poco, quando i due piatti bilancia
Zeus, che della guerra fra gli uomini è il tesoriere.

Questa l'analisi pseudodionisiana (Π. ἑσχ. β 120, 18–124, 28):

Ebbene, non ci resta che parlare del fatto che Omero ha concepito un discorso figurato per immagine, per non rivelare ciò che [l'oratore] vuole, ma dall'altra ciò che è conveniente … il rimprovero,[30] ma terminando il discorso con un'immagine. E i più ignorano questa immagine. Essa si trova in un discorso di Odisseo. Achille spinge i Greci in campo, lanciandosi con impeto in seguito alla morte di Patroclo. Odisseo, invece, ritiene opportuno che quelli prima mangino e poi scendano in campo, e rimprovera ad Achille di essere troppo precipitoso nel volere ciò. All'inizio riferisce il perché della sua proposta, poi pronuncia la proposta stessa in modo oscuro. Qualcuno infatti provi a spiegare che cosa vogliono dire le seguenti parole:

"Sei più forte di me e non di poco più bravo alla lancia,
ma io di molto potrei superarti per senno,
perché son nato prima di te e ho visto più cose" (*Il.* XIX, 217–219).[31]

Già queste parole rappresentano l'inizio del rimprovero, come anche i versi:

"No, per quanto valente, Achille divino, non ingannarmi
così, con l'astuzia, non me la fai, e non mi convinci" (*Il.* I, 131–132).

Poi, dopo aver cominciato ad esprimere il proprio parere, aggiunge:

"Si rimetta dunque il tuo cuore alle mie parole.
Presto agli uomini viene la nausea di una battaglia,
in cui molta paglia a terra il bronzo riversi,
ma il raccolto sia poco, quando i due piatti bilancia
Zeus, che della guerra fra gli uomini è il tesoriere" (*Il.* XIX, 220–224).

E l'immagine conclude la proposta. Dunque bisogna sapere che proprio in questa immagine sta la bravura dell'Odisseo omerico. Infatti essa contiene un rimprovero aspro per Achille e una proposta sgradevole detta in modo oscuro. Per questo motivo l'esordio del suo discorso è lungo:

"Sei più forte di me e non di poco più bravo alla lancia,
ma io di molto potrei superarti per senno,
perché son nato prima di te e ho visto più cose" (*Il.* XIX, 217–219).

Lo stesso proemio rappresenta l'inizio della figura: "non confidare troppo nel tuo coraggio, altrimenti sperimenterai che esso non serve a nulla; ma da' ascolto ad un uomo che ha esperienza di queste cose." Qual è dunque il rimprovero rivolto ad Achille?:

30 Non è difficile immaginare il senso di ciò che era scritto nella lacuna. Il discorso figurato "per immagine" consiste nel fare un rimprovero con tatto, servendosi di un'immagine.

31 Si ricordi che Achille stesso aveva ammesso che altri erano migliori di lui in assemblea (cfr. *Il.* XVIII, 106).

"Non è ammissibile che gli Achei piangano il morto col ventre:
fin troppi e intere giornate gli uni sugli altri
cadono morti; quando riprendersi dalla fatica?
È necessario invece seppellire chi muore,
mantenendo l'animo saldo, piangendo soltanto un giorno;
quanti poi sopravvivono alla guerra crudele
pensino a bere e mangiare, per poter meglio ancora
battersi contro i nemici, senza più tregua,
con il corpo coperto di duro bronzo. Nessuno dell'esercito
stia ad aspettare un comando diverso:
sarà una sciagura quest'ordine, per chi resti isolato
alle navi degli Argivi; tutti insieme piuttosto all'attacco
scateniamo Ares crudele sui Troiani domatori di cavalli"
(*Il.* XIX, 225–237),

come se avesse detto: "molti sono già morti a causa della tua ira; ora che ti sei placato, ritieni con l'aiuto degli dei di avere speranza di vittoria. Se scendessero in campo digiuni, nemmeno se Zeus, volendo farti una grazia, venisse in soccorso dei Greci, questi, digiuni, sarebbero abbastanza forti da vincere. Sicché non esaltarti troppo per l'aiuto di Zeus e non essere precipitoso nello scendere in campo; rischi infatti che l'aiuto divino venga vanificato dalla debolezza dei soldati":

"Presto agli uomini viene la nausea di una battaglia,
in cui molta paglia a terra il bronzo riversi,
ma il raccolto sia poco, quando i due piatti bilancia
Zeus, che della guerra fra gli uomini è il tesoriere" (*Il.* XIX, 221–224).

Che cosa vuol dire qui la menzione di Zeus? "Accadrà dunque che non ci verrà grande vantaggio dal fatto che ci inciti in ragione dell'aiuto di Zeus, se combatteremo in condizioni fisiche di debolezza; sicché il tuo mirabile coraggio sarà vanificato dall'avventatezza". Dal momento che dunque queste parole sono dure e contengono un rimprovero, inserendo un'immagine, [l'oratore] ha reso priva di rischio la durezza del rimprovero.

Il discorso di Odisseo è figurato, sia perché maschera dietro un'immagine il rimprovero ad Achille, troppo precipitoso nel voler scendere in campo, sia perché contiene, altrettanto velatamente, una proposta concreta. Il paragone tra la mietitura e la battaglia, nella quale i corpi cadono a mucchi falciati dalla lama delle armi, ha infatti lo scopo di suggerire al Pelide l'opportunità di non agire d'impulso, ma permettere ai soldati di consumare il pasto prima di scendere in campo.

Anche volendo prescindere dall'interpretazione pseudodionisiana, originale[32] e poco ortodossa,[33] va detto che Odisseo realizza un capo-

32 A 120, 21 con καὶ οἱ πολλοὶ ἀγνοῦσιν τὴν εἰκόνα l'autore critica chi secondo lui non avrebbe saputo interpretare quel passo letterario perché non lo ha considerato come parte di un discorso figurato. Già Thiele 1897 notava che in effetti gli scoli offrono spiegazioni poco chiare dell'immagine in questione.

lavoro diplomatico e retorico. Afferma con forza la superiorità di Achille in guerra, e più discretamente – usando l'ottativo – indica i propri punti di forza; si serve di una metafora che permette di argomentare con semplicità ed efficacia contro il modo disumano in cui Achille vive il lutto. La σοφία[34] di Odisseo sta nel guardarsi bene dall'esprimere una critica troppo diretta, così come dall'avanzare subito e in modo esplicito una proposta che risulterà sgradevole[35] perché rinvierà il momento in cui la sete di vendetta del Pelide sarà saziata. Anche la conclusione (vv. 235–237) è un brillante passaggio retorico: si tratta di una parenesi all'esercito, che di questa tipologia presenta elementi tipici quali l'appello all'imperativo in terza persona ("Nessuno dell'esercito stia ad aspettare un comando diverso", vv. 233–234), e la minaccia a chi osi disertare, che ottiene il duplice effetto di rafforzare l'ardore guerriero dei soldati[36] e di tranquillizzare Achille: si tratta soltanto di rinviare la battaglia di qualche ora, non certo di rinunciarvi.[37] Frattanto è necessaria una strategia unitaria: *tutti insieme* devono rifocillarsi e *tutti insieme* poi scendere in campo. Con tatto, ma decisione, Odisseo indica ad Achille, vittima del proprio dolore solipsistico, che la strada per la vittoria e per la vendetta va percorsa tutti insieme. La guerra e il dolore non sono affari del singolo, ma impegno e sorte di una comunità.

33 Criticano l'interpretazione pseudodionisiana Ascani 2006 e Smith 1973. La prima nota che la nozione di σχῆμα assume relativamente a questo passo il significato generico di "approccio indiretto", abbracciando tutte quelle "figure" dove per tatto e prudenza si dice una cosa intendendone di fatto un'altra. Smith osserva, invece, che l'immagine degli orrori della guerra funge da proemio ad un discorso in cui la richiesta di far rifocillare le truppe è formulata esplicitamente. Su questo punto, però, si noti che πέρας a 122, 4 sembra essere contrapposto ad ἀρχή, "inizio", ad indicare, pertanto, che l'obiettivo stesso della *suasio* si realizza, si compie, "finisce" con quell'immagine, mentre le parole che seguono non sono più dette in forma figurata. Lo Pseudo-Dionigi sembra insomma rendersi conto che la strategia è figurata fino ad un certo punto. Per altre osservazioni sullo σχῆμα δι' εἰκόνος e il suo rapporto con le altre figure pseudodionisiane rimando al mio lavoro [(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (trad.) Dentice di Accadia, 176–178). Non si fa riferimento all'interpretazione pseudodionisiana nel *Basler-Kommentar* all'*Iliade* (Bierl/Latacz 2009:1).

34 Cfr. Π. ἐσχ. β 122, 5.

35 Anche la proposta è avanzata in modo oscuro, non facilmente intellegibile, cfr. ἀδιανοήτως in Π. ἐσχ. β 120, 26 e Quintiliano VIII, 2, 20 s.: *Pessuma vero sunt "adianoeta", hoc est quae verbis aperta occultos sensus habent.*

36 Cfr. II, 188–206.

37 "Aufgeschoben ist nicht aufgehoben"; così Coray in Bierl/Latacz 2009:1 *ad locum*.

Sin dall'antichità l'attenzione degli interpreti si è concentrata sulla metafora, in particolare sul significato da attribuire al termine ἄμητος, "raccolto", alternativamente inteso come il bottino sottratto ai nemici (o gli onori tributati al vincitore),[38] i soldati superstiti,[39] o ancora il tempo del raccolto.[40] Il senso mi sembra abbastanza chiaro: Odisseo qui vuole semplicemente dire che al grande impegno di forze e di vite umane fa riscontro in guerra una magra ricompensa.[41] Ad ogni modo intorno a questa immagine è sorto un vasto dibattito, che non è qui il caso di ripercorrere, e che ha messo in ombra la qualità retorica del discorso di Odisseo visto nella sua interezza, le sue tecniche espressive e persuasive attentamente scelte in relazione alla circostanza dell'assemblea del libro XIX. Il trattato pseudodionisiano suggerisce, al di là della questione specifica del discorso figurato, che è possibile, anzi opportuno, esaminare il discorso nel suo complesso sia in relazione al primo intervento di Odisseo sia rispetto all'intero dibattito che si svolge nell'assemblea achea.

Il pasto comune menzionato ai vv. 345–346 esclude Achille, che se ne sta in disparte a piangere Patroclo. Il ritorno alla normalità è lento: la lite è stata composta, ma il Pelide, pur reintegrato nella battaglia, non fa ancora parte fino in fondo della comunità. Odisseo ha fatto ciò che ha potuto: ha convinto Achille che far rimettere in forza i soldati è la strategia giusta per affrontare il nemico. Al resto penseranno gli dei, istillando nettare e ambrosia nel petto del Pelide, affinché non avverta la fame (cfr. vv. 347 ss.). Al di là dei risultati, Odisseo ha realizzato un capolavorio oratorio-diplomatico in piena regola.

38 Cfr. Grethlein 2005, 270–272.

39 Scoli h ai vv. 221–224, Eustazio 1181, 30–32, Porfirio 236, 19–21 Schrader e tra i moderni Moulton 1979.

40 Fuori metafora il senso sarebbe: il tempo in cui si uccide il nemico e si raccoglie il bottino durerà poco se i vincitori hanno fame; cfr. Eustazio 1181, 33 ss. e Combellack 1984.

41 "L'allusione è a una mietitura in cui *il raccolto sia poco* (v. 223), che abbia dato cioè molta paglia, ma poco grano"; così molto bene Gostoli nel commento *ad locum* di Omero, (trad.) Cerri. La mietitura quale metafora per le uccisioni in guerra si trova anche a XI, 67–71. Per alcuni *loci similes* nella letteratura orientale antica cfr. West 1997, 228–229.

Capitolo 8
Il lamento figurato di Briseide

Ai vv. 287–300 del libro XIX Briseide piange Patroclo caduto in battaglia:

Πάτροκλέ μοι δειλῇ πλεῖστον κεχαρισμένε θυμῷ,
ζωὸν μέν σε ἔλειπον ἐγὼ κλισίηθεν ἰοῦσα,
νῦν δέ σε τεθνηῶτα κιχάνομαι, ὄρχαμε λαῶν,
ἂψ ἀνιοῦσ'· ὥς μοι δέχεται κακὸν ἐκ κακοῦ αἰεί.
ἄνδρα μὲν ᾧ ἔδοσάν με πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ
εἶδον πρὸ πτόλιος δεδαϊγμένον ὀξέϊ χάλκῳ,
τρεῖς τε κασιγνήτους, τούς μοι μία γείνατο μήτηρ,
κηδείους, οἳ πάντες ὁλέθριον ἦμαρ ἐπέσπον.
οὐδὲ μὲν οὐδέ μ' ἔασκες, ὅτ' ἄνδρ' ἐμὸν ὠκὺς Ἀχιλλεὺς
ἔκτεινεν, πέρσεν δὲ πόλιν θείοιο Μύνητος,
κλαίειν, ἀλλά μ' ἔφασκες Ἀχιλλῆος θείοιο
κουριδίην ἄλοχον θήσειν, ἄξειν τ' ἐνὶ νηυσὶν
ἐς Φθίην, δαίσειν δὲ γάμον μετὰ Μυρμιδόνεσσι.
τῶ σ' ἄμοτον κλαίω τεθνηότα, μείλιχον αἰεί.

Patroclo, a me infelice caro più d'ogni altro,
ti lasciai vivo, quando venni via dalla tenda,
ed ora morto ti trovo, condottiero d'eserciti,
al mio ritorno: come sempre per me nasce male da male!
L'uomo cui mi sposarono il padre e la nobile madre
l'ho visto davanti alle mura trafitto dal bronzo spietato,
e così tre fratelli, dalla mia stessa madre dati alla luce,
a me carissimi, che incontrarono tutti il giorno fatale.
Nemmeno allora, quando Achille veloce aveva ammazzato
il mio sposo e distrutta la città del divino Minete,
volevi che io piangessi, ma dicevi che m'avresti fatta sposa
legittima di Achille divino, che m'avresti portato
sulle navi a Ftia, per celebrare le nozze tra i Mirmidoni.
Perciò ti piango senza fine da morto, te sempre dolce.

Gli studiosi moderni hanno sottolineato la somiglianza tra questo lamento e quelli pronunciati da Andromaca, prima *Hectore vivo*, nel libro VI,[1] e poi sul cadavere del suo sposo nel libro XXIV.[2] Comuni, in

1 Cfr. Duè 2002.

effetti, sono i motivi della morte dei genitori, dei desideri frustrati di sposa, dell'amore perduto, e comune è anche la struttura. Tutto ruota attorno al contrasto tra l'*ora*, presente di lutto e disperazione, e l'*allora*, tempo di progetti e speranze.[3]

Si è poi investigata la funzione di questo γόος all'interno del *plot* iliadico: una funzione evocativa, anch'essa comune, del resto, al lamento di Andromaca nel libro VI: come questa prefigurava la morte inevitabile di Ettore, così ora Briseide, piangendo Patroclo, lamenterebbe in realtà l'imminente morte di Achille, suo promesso sposo.[4] Una funzione, dunque, non caratteristica esclusiva di questo discorso. Come per Andromaca, anche per Briseide, infine, la forma del lamento è utilizzata dal Poeta per dar voce al punto di vista femminile sulla guerra, realtà luttuosa e incomprensibile, perché non rientra nell'orizzonte di valori della donna omerica.[5] In questi termini il discorso di Briseide mostra né più né meno di altri presenti nel poema gli elementi tipici del lamento funebre rituale;[6] esso è semplice manifestazione del dolore di una donna che vive "a life filled with loss".[7] Ma forse c'è dell'altro.

A ben vedere Briseide non si limita a piangere Patroclo, ma ricorda la promessa di quest'ultimo di darla in matrimonio ad Achille. Ma a chi lo ricorda? Chi è il destinatario *effettivo* del suo lamento?

Il motivo della promessa di nozze tra Achille e Briseide – probabilmente un'invenzione *ad hoc* del Poeta – al di là della questione, davvero poco rilevante,[8] se sia inverosimile o meno che una schiava di guerra aspiri a divenire legittima sposa di chi l'ha vinta sul campo, sembra assolvere ad alcune importanti funzioni. Ricordando le nozze, Briseide:

a) fa apparire ancora più terribile la morte di Patroclo, perché ne accentua il ruolo di amico di Achille, tanto vicino a lui da prometterlo in sposo, come se fosse stato suo padre;

2 Cfr. Tsagalis 2004, 140–143.
3 Su questo contrasto nel lamento rituale greco (non solo nell'antichità) cfr. Alexiou 2002[2] (1974[1]), 165–171 (il lamento di Briseide è trattato alle pp. 165–166).
4 Fine l'osservazione di Tsagalis 2004, 142, secondo il quale Achille fonderebbe in sé i due ruoli opposti dell'assassino dei cari di Briseide e del suo futuro sposo.
5 Cfr. Easterling 1991 (in partic. su Briseide p. 144) e Murnaghan 1999, 207–208.
6 Per cui cfr. Foley 1999, 188–198.
7 La felice espressione è di Tsagalis 2004, 141.
8 Cfr. Bierl/Latacz 2009:1 *ad locum*.

b) sottolinea la distanza che la separa dal Pelide, che ha perso interesse per lei e preferisce morire sotto le mura di Troia;
c) chiede velatamente ad Achille di adempiere alla promessa che le è stata fatta, sposandola.

È su quest'ultimo punto che desidero soffermarmi. Individuare nel lamento della donna un secondo fine, che non rientri nello schema tipico della supplica rituale, significa rilevare la specificità di un intervento che, oltre ad essere lamento, è anche discorso retoricamente elaborato per persuadere un ascoltatore a compiere un'azione. Se si immagina che Achille si trovi vicino a Briseide e possa udirla – ed è plausibile che sia così, se è vero che dopo il lamento della donna prende a lamentarsi proprio Achille[9] –, allora il ricordo delle nozze diviene richiesta formulata ad un preciso destinatario, diverso da quello cui formalmente la donna si rivolge. Briseide "parla" sì con il cadavere di Patroclo, ma le sue parole sono rivolte in realtà ad Achille. La manifestazione di dolore prepara sapientemente una richiesta concreta.

Questa ipotesi interpretativa non è nuova, ma si legge nel Π. ἐσχ. β (112, 17–114,18):

> … il discorso di Briseide non è privo di figurazione (οὐκ ἀσχημάτιστος), allorché, mandata da Agamennone, dopo aver visto Patroclo che giace morto, si getta sul cadavere e piange Patroclo. E l'ascoltatore pensa che stia piangendo Patroclo, mentre il Poeta mostra la saggezza della donna, che nel momento più opportuno[10] rivendica le promesse nuziali e perciò, a mo' di compianto (θρήνου δίκην), dice ad Achille:
>
> "Patroclo, a me infelice caro più d'ogni altro,
> ti lasciai vivo, quando venni via dalla tenda,
> ed ora morto ti trovo, condottiero d'eserciti,
> al mio ritorno: come sempre per me nasce male da male!" (*Il.* XIX, 287–290).
>
> Queste sono le parole di esordio di Briseide che fa il compianto; poi ella termina il proemio, dando prova che il compianto è in realtà una rivendicazione di ciò che le spetta:
>
> L'uomo cui mi sposarono il padre e la nobile madre
> l'ho visto davanti alle mura trafitto dal bronzo spietato,
> e così tre fratelli, dalla mia stessa madre dati alla luce,
> a me carissimi, che incontrarono tutti il giorno fatale (*Il.* XIX, 291–294).
>
> Già queste parole le rivolge ad Achille, dal momento che, dopo averle

9 I due gruppi, Briseide e le donne da una parte e Achille e i vecchi achei dall'altra, potrebbero essersi posizionati l'uno accanto all'altro.

10 Gr. ἐν ἀκμῇ καιροῦ: lat. *in ipso quasi temporis discrimine, quo talia dicere maxime iuvaret* (così parafrasa Schott 1804 *ad locum*).

ucciso lo sposo, la tiene come concubina, ed ella ha bisogno di molto conforto. Quindi ricorda le promesse:

295 Nemmeno allora, quando Achille veloce aveva ammazzato
il mio sposo e distrutta la città del divino Minete,
volevi che io piangessi, ma dicevi che m'avresti fatta sposa
legittima di Achille divino, che m'avresti portato
sulle navi a Ftia, per celebrare le nozze tra i Mirmidoni (*Il.* XIX, 295–299).

Alla fine dell'epilogo introduce lo sprone[11] della richiesta:

300 Perciò ti piango senza fine da morto, te sempre dolce (*Il.* XIX, 300).

affinché Achille, ascoltando le parole della donna che sta sostenendo la propria causa[12], risponda: 'Suvvia, non piangere, donna, quelle cose si avvereranno'."[13]

Il discorso di Briseide è sapientemente strutturato: nel proemio la donna dà voce al compianto funebre (vv. 287–294), quindi ricorda le promesse nuziali che la legano ad Achille (vv. 295–299); infine, nel verso di chiusura, ribadisce che sta piangendo il morto a causa di tutte le sventure che ha narrato (v. 300, ma a chi ascolta è rimasto impresso il motivo del mancato adempimento alle nozze). La retorica dà modo a una concubina di riscattare la propria condizione.

Il testo pseudodionisiano appare voce isolata nel panorama antico e sostanzialmente inascoltata tra i moderni;[14] eppure esso suggerisce una

11 Gr. τὸ κέντρον: *lat. aculeus: de iis dicitur quae in oratione singularem vim exserant ad animos eorum, ad quos pertineat oratio, percellendos movendosque* (Schott 1804 *ad locum*).

12 Il verbo δικαιολογέομαι equivale al lat. *causam suam agere* ("sostenere la propria tesi"). Nel presente contesto l'espressione può riferirsi o all'intero discorso di Briseide o alla richiesta vera e propria (lo sprone, τὸ κέντρον) contenuta nell'epilogo, secondo l'uso dei retori che chiamano δικαιολογίαι le argomentazioni pronunciate, appunto, nell'epilogo. Cfr. *Ernesti Lex.* 1795, *s.v.* δικαιολογία.

13 Cfr. Petersmann 1973, 7–8, secondo il quale il lamento di Briseide non andrebbe inteso come γόος rituale, bensì come spontanea espressione di uno stato di angoscia. La donna reagirebbe alla vista del cadavere di Patroclo con un lamento non legato alle forme prescritte dal rito, ma spontaneamente e senza l'intenzione di farsi ascoltare da Achille. Evidentemente lo studioso ignora l'esegesi pseudodionisiana.

14 Schott 1804, 255, traduttore e commentatore in latino della Τέχνη pseudodionisana, non vedeva nel comportamento di Briseide alcun sapiente calcolo, bensì la naturale reazione emotiva di una donna. Questa interpretazione, condivisa da Thiele 1897, 239, è presente già negli scoli all'*Iliade*. Per quanto ne so, gli unici studiosi moderni che suggeriscono la possibilità di individuare un appello indiretto ad Achille da parte di Briseide sono Nünlist e van der Mije, coautori del *Basler-Kommentar* al libro XIX (Bierl/Latacz 2009:1). Essi parlano di "eine Art Übereckgespräch", ma si badi che non fanno riferimento all'analisi

nuova possibilità interpretativa, che consente di individuare in un discorso generalmente inteso come lamento *tipico* e *ripetibile* un pezzo *unico*, nel quale una raffinata tecnica di persuasione è mostrata nel suo dispiegamento in relazione ad un contesto *singolare* e *irripetibile*.[15]

pseudodionisiana. Prima di loro Dué 2002, 76 scriveva che come Andromaca Briseide userebbe la forma del lamento per manipolare la propria condizione all'interno della comunità. Ella, cioè, intenderebbe legittimare la propria posizione attraverso il lamento, creandosi uno status che le garantisca protezione in caso di morte di Achille. Anche Dué, dunque, individua nel lamento della donna un secondo fine, diverso dal semplice compianto funebre, giungendo, indipendentemente dallo Pseudo-Dionigi, a conclusioni per certi versi simili (Dué non individua, però, alcun obiettivo persuasivo da parte di Briseide).

15 Oltre ai già citati accostamenti con i lamenti delle altre donne iliadiche, si osservi con Lohmann 1988 e Edwards 1991, 268 che il lamento di Briseide corrisponde sia nella struttura sia nel contenuto a quello successivo di Achille: entrambi fanno prima un confronto tra la propria vita prima e dopo la morte di Patroclo e poi parlano di altre sofferenze che hanno dovuto patire o potrebbero patire a causa della perdita di altri cari; entrambe, infine, esprimono una speranza per il futuro. L'accostamento tra i due lamenti finisce con l'evidenziare il "tipico" in entrambi discorsi. L'analisi pseudodionisiana rileva invece la singolarità dell'oratoria di Briseide.

Capitolo 9
Polidamante: la retorica della prudenza*

Se nel campo acheo Nestore guida l'azione della comunità con la parola e i saggi consigli, Omero presenta anche tra le fila troiane un eroe che si distingue soprattutto per le sue capacità oratorie unite alla saggezza. Si tratta di Polidamante, di cui il Poeta dice che:

> … solo lui sapeva vedere il prima ed il dopo;[1]
> era compagno di Ettore, erano nati la stessa notte,
> ma uno era molto più bravo a parlare, l'altro a combattere
> (*Il.* XVIII, 250–251).[2]

Pur non avendo l'esperienza di Nestore, Polidamante, eroe-consigliere, è straordinariamente saggio. Un personaggio singolare, quindi, che altrimenti appare nel poema piuttosto scialbo, privo di una personalità particolarmente definita. Di lui il Poeta non ricorda gesta valorose, e la sua presenza sembra essere strettamente funzionale a rappresentare la proiezione delle intime paure di Ettore.[3] Di questo eroe Polidamante sarebbe l'*alter ego*, come viene generalmente definito,[4] la sua voce interiore,[5] una civetta sulla sua spalla[6]. È probabilmente in questo suo ruolo ausiliario del capo che va ricercata la ragione del sostanziale disinteresse della critica moderna per questo personaggio, che non è mai stato oggetto di uno studio specifico, ma è stato trattato esclusivamente

---

* Questo capitolo riprende, ampliandole notevolmente, le riflessioni contenute in un mio contributo del 2006 (Dentice di Accadia 2006:2).

1 Questa caratteristica è tipica dei vecchi; cfr. *Il.* III, 109.

2 Non è un caso che l'epica tardo-antica, quando tratterà di Polidamante, ne recupererà e approfondirà proprio il ruolo di consigliere piuttosto che la figura di soldato (cfr. Quinto Smirneo, *Posthomerica* II, 41 ss. e Darete Frigio, *De excidio Troiae* 37).

3 Cfr. Schofield 1986. Bannert 1988, 80–81 scrive: "Polydamas ist das Symbol für die Bedenken, die Hektor selbst hat, ohne dass er sie freilich aussprechen möchte."

4 Cfr. tra gli altri Dickson 1995,101 ss.

5 Di "innere Stimme" parla Bannert 1988, 71.

6 La definizione è di Courtieu 2007, 14.

in relazione ad Ettore.[7] Eppure, come dicevo, Omero ne mette in evidenza la saggezza e la capacità persuasiva, rendendolo protagonista di quattro orazioni che avranno un certo ruolo nello sviluppo della trama iliadica. Non si dimentichi, poi, che quando Ettore nel libro XXII si troverà faccia a faccia con Achille, menzionerà proprio Polidamante, rimpiangendo di non averne seguito i preziosi consigli.

Ad essere stato trascurato dagli interpreti moderni non è soltanto il suo personaggio, ma anche e soprattutto la qualità retorica dei discorsi che pronuncia. Una felice eccezione è rappresentata dal lavoro di Courtieu 2007, che, benché non dedicato esclusivamente al consigliere troiano, mette bene in luce l'impiego da parte di questo eroe di tecniche retoriche raffinate. La preoccupazione principale di Courtieu, però, non è dimostrare la presenza di un brillante oratore tra le fila dei Troiani, quanto piuttosto far emergere il suo ruolo di *outsider* – in questo accomunato a Tersite – nell'ambito della società omerica. Come Tersite, anche Polidamante sarebbe un uomo del popolo che rifiuterebbe i valori comunemente accettati, affermando la propria originalità. Se Tersite fa un'opposizione violenta e inefficace volta al solo vantaggio personale, quella di Polidamante sarebbe un'azione di contrasto più propriamente politica, basata su un'abile retorica e volta alla salvezza della comunità troiana. Egli sarebbe fautore di una nuova ideologia della guerra, che non contemplerebbe più l'eroismo del singolo, bensì uno spirito di collettività teso a preservare il maggior numero possibile di vite umane. Inoltre Polidamante sarebbe dipinto quale contestatore dell'autorità

7 Qui di seguito alcuni studi che danno spazio al ruolo di Polidamante nell'*Iliade:* Lattimore 1939 esamina la differenza tra la figura del consigliere e quella del *warner* ("ammonitore") in Erodoto e fa riferimento a Polidamante quale "tragic warner", colui che preannuncia disastri; sulla sua scorta Gärtner 1975, 175. Wüst 1955 interpreta il contrasto Polidamante/Ettore come riflesso di un'incipiente conflittualità tra clero e Stato, il primo incarnato da Polidamante, di cui Wüst mette in risalto le qualità profetiche, e il secondo dal "capo" Ettore. Contro l'interpretazione di Polidamante/profeta cfr. Pralon 1955, che sottolinea la perspicacia dell'eroe (cfr. soprattutto pp. 237–238). Keitel 1987 esamina il motivo del comandante incapace di valutare il da farsi e in contrasto con un compagno più saggio che lo consiglia al meglio (Ettore e Polidamante), motivo che sarà ripreso dagli storici nelle scene di βουλή. Bannert 1988 distingue tra i discorsi di Polidamante quelli che rappresentano semplici consigli (XII, 60 ss. e XIII, 726 ss.), peraltro accolti da Ettore, e le *Warnungen* di XII, 211 ss. e XVIII, 254 ss., che, invece, restano inascoltate. Lo studioso inoltre confronta il ruolo di Polidamante con quello di un altro consigliere troiano, Eleno, che parla a VI, 73 ss. e VII, 44 ss. Cfr. infine Hölkeskamp 2000, 27.

precostituita (incarnata da Ettore), sempre pronto a difendere strenuamente il proprio diritto a parlare e consigliare per il bene comune. Attraverso questo personaggio il Poeta vorrebbe addirittura indicare un capo troiano "in potenza", un'alternativa, seppure solo virtuale, a Ettore.

Le conclusioni cui giunge Courtieu mi sembrano poco condivisibili, così come giudico azzardato l'accostamento con Tersite. Mi sembra che Polidamante parli e agisca sempre nel pieno rispetto dei ranghi, e che i suoi interventi siano ispirati dal medesimo universo di valori cui si richiamano gli altri eroi omerici. La prudenza che vediamo brillantemente rappresentata in questo personaggio non è, insomma, in contrasto con il codice eroico omerico. Compito del consigliere non è soltanto fare appello al senso dell'onore dei soldati e incitarli a combattere, sollevandone il morale; il consigliere è anche colui che all'occorrenza sa suggerire un atteggiamento di prudenza.[8] Ecco allora che la definizione tradizionale di Polidamante quale *alter ego* di Ettore appare più calzante di una lettura in chiave politica o addirittura rivoluzionaria.[9] I versi sopra citati indicano chiaramente che il consigliere troiano rappresenta la parte prudente e riflessiva del guerriero Ettore, che, d'altra parte, in due casi su quattro si lascia convincere dai suoi consigli. Allo stesso tempo non si può affermare che Ettore vede il suo consigliere quale possibile concorrente al ruolo di comandante. Il contributo più prezioso dello studio di Courtieu,[10] lo ripeto, sta nell'aver colto la qualità retorica di questo personaggio, nell'aver messo in luce come al ruolo tutto sommato secondario all'interno della gerarchia eroica faccia da contraltare una grande abilità persuasiva. Pur non possedendo il privilegio dell'età come Nestore e Priamo, Polidamante parla e consiglia davanti alla comunità troiana o al suo più importante rappresentante, e i suoi discorsi sono tra i meglio costruiti, tra i più "meditati" del poema.

L'oratoria di Polidamante, tuttavia, non ha trovato spazio nemmeno in quegli studi specificamente dedicati agli eroi-oratori dell'*Iliade*. Fatta eccezione per un singolo contributo,[11] i suoi interventi non vengono

8 Ritengo che sia opportuno intendere lo spettro dei valori eroici della società riflessa nel poema in termini più fluidi e più complessi di quanto faccia Finley 1954, 118, che senza mezzi termini qualifica la morale proposta da Polidamante come "fundamentally non-heroic".

9 Per i dubbi sollevati da una lettura politica dell'episodio di Tersite, anch'egli visto talvolta come plebeo rivoluzionario, cfr. *Capitolo 2*.

10 Cfr. in partic. pp. 22–24.

11 Smith 1926, 356 e 362.

analizzati insieme alle *performance* oratorie di Nestore, Odisseo, Priamo, etc… Diverso è il caso, invece, della critica *antica* all'*Iliade*. Gli esegeti antichi individuarono negli interventi di Polidamante l'impiego di raffinati espedienti persuasivi, che permettono di ricostruire una retorica singolare, caratterizzata dall'uso della prudenza. Ed è proprio alla *retorica della prudenza* di questo personaggio, quale emerge dalla lettura del testo omerico e dall'attività esegetica antica, che sono dedicate le seguenti pagine.[12]

Polidamante pronuncia nell'*Iliade* quattro discorsi:

a) XII, 61–79: consiglia ai compagni di cambiare tattica di assalto, scendendo dai cavalli per superare a piedi la fossa che separa il campo troiano da quello acheo. Ettore e l'esercito accettano la sua proposta.
b) XII, 211–219: interpretando il volo degli uccelli come segnale sfavorevole ai Troiani, Polidamante consiglia a Ettore di desistere dall'attacco. Stavolta questi non solo non accetta il suo suggerimento, ma taccia il consigliere di viltà, minacciandolo di ucciderlo.
c) XIII, 726–747: Polidamante accusa Ettore di voler decidere tutto da solo e gli consiglia di retrocedere e convocare un'assemblea per stabilire se continuare l'assalto alle navi o ritirarsi. Ettore gradisce il suo discorso e fa quanto gli viene consigliato.
d) XVIII, 254–283: Polidamante consiglia ai compagni di ritirarsi entro le mura, in modo da difendere la città dal suo interno; propone, dunque, di passare da una tattica offensiva ad una difensiva. Ettore non si lascia convincere dal suo discorso; accusa Polidamante di aver parlato perché mosso dalla paura di morire in battaglia e propone l'esatto contrario di quanto quello aveva consigliato: passare la notte fuori dalle mura, accanto alle navi achee. L'esercito approva, esultante, quest'ultima proposta.

12 Già Lohmann 1970, 181 esprimeva l'auspicio di "eine genaue rhetorische Analyse" degli interventi del consigliere troiano. Mi sembra che lo studioso intendesse, però, l'impiego di singoli strumenti retorici, l'esame dei quali contribuirebbe alla ricostruzione della poetica omerica. I discorsi di Polidamante presentano una prima parte con una struttura anulare e una seconda a struttura parallela e due nuclei tematici, uno che verte intorno alla situazione strategica e contiene una proposta, e un altro nel quale chi parla analizza e valuta. L'analisi di Lohmann si limita dunque al piano strutturale per dedurre l'arte compositiva del Poeta. Personalmente mi sta a cuore, al di là dei singoli elementi retorici, individuare anche attraverso l'esempio di Polidamante la presenza di complesse *strategie persuasive*.

a)

Ἕκτορ, τ᾽ ἠδ᾽ ἄλλοι Τρώων ἀγοὶ ἠδ᾽ ἐπικούρων,
ἀφραδέως διὰ τάφρον ἐλαύνομεν ὠκέας ἵππους·
ἡ δὲ μάλ᾽ ἀργαλέη περάαν· σκόλοπες γὰρ ἐν αὐτῇ
ὀξέες ἑστᾶσιν, ποτὶ δ᾽ αὐτοὺς τεῖχος Ἀχαιῶν.
ἔνθ᾽ οὔ πως ἔστιν καταβήμεναι οὐδὲ μάχεσθαι
ἱππεῦσι· στεῖνος γάρ, ὅθι τρώσεσθαι ὀΐω.
εἰ μὲν γὰρ τοὺς πάγχυ κακὰ φρονέων ἀλαπάζει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, Τρώεσσι δὲ ἵετ᾽ ἀρήγειν ,
ἦ τ᾽ ἂν ἔγωγ᾽ ἐθέλοιμι καὶ αὐτίκα τοῦτο γενέσθαι,
νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ᾽ Ἄργεος ἐνθάδ᾽ Ἀχαιούς·
εἰ δὲ χ᾽ ὑποστρέψωσι, παλίωξις δὲ γένηται
ἐκ νηῶν καὶ τάφρῳ ἐνιπλήξωμεν ὀρυκτῇ,
οὐκέτ᾽ ἔπειτ᾽ ὀΐω οὐδ᾽ ἄγγελον ἀπονέεσθαι
ἄψορρον προτὶ ἄστυ ἑλιχθέντων ὑπ᾽ Ἀχαιῶν.
ἀλλ᾽ ἄγεθ᾽, ὡς ἂν ἐγὼ εἴπω, πειθώμεθα πάντες·
ἵππους μὲν θεράποντες ἐρυκόντων ἐπὶ τάφρῳ,
αὐτοὶ δὲ πρυλέες σὺν τεύχεσι θωρηχθέντες
Ἕκτορι πάντες ἑπώμεθ᾽ ἀολλέες· αὐτὰρ Ἀχαιοὶ
οὐ μενέουσ᾽, εἰ δή σφιν ὀλέθρου πείρατ᾽ ἐφῆπται.

Ettore e voi altri capi dei Troiani e degli alleati
senza criterio spingiamo i cavalli veloci oltre la fossa!
È molto difficile da superare: vi sono confitti
pali acuminati, e a ridosso di questa s'alza il muro degli Achei.
Lì non è certo possibile scendere e combattere
ai cavalieri: è una strettoia, dove, penso, saremmo battuti.
Certo, se a loro ostile, li porta del tutto a rovina
Zeus che tuona dall'alto, e vuole aiutare i Troiani,
vorrei davvero che questo potesse avvenire anche subito,
che senza gloria morissero qui, lontano da Argo, gli Achei;
ma se si voltassero indietro e dalle navi ci fosse
un contrattacco, e ci trovassimo contro la fossa scavata,
neppure un messaggero credo che allora farebbe ritorno
alla nostra città, sotto l'urto degli Achei tornati all'attacco.
Ma su, come propongo, persuadiamoci tutti:
gli scudieri tengano fermi i cavalli accanto al fossato,
e noi stessi a piedi, in armi, con le corazze al petto,
tutti insieme seguiamo la guida di Ettore; allora gli Achei
non resisteranno, se davvero pende su di loro il momento della disfatta
(XII, 61–79).

L'oratore è abile nell'utilizzare la prima persona plurale ἐλαύνομεν ("spingiamo"). In questo modo, infatti, include anche se stesso tra coloro che stanno facendo un'operazione militare a suo parere scriteriata e

suicida, riuscendo a stemperare la critica.[13] Quando poi dice che è impossibile scendere e combattere nel fossato, e che i capi sbagliano ad avanzare in quella direzione, si riferisce ai soli cavalieri, non menzionando i fanti, tra i quali combatte anche Ettore. In questo modo non irrita il suo capo.[14] Quindi spiega le difficoltà tecniche con cui si troverebbero a dover fare i conti i cavalieri nel fossato: esso è assai stretto a causa della presenza di pali acuminati e del muro che lo delimita, e diventerebbe pertanto una sorta di imbuto o di rete dove i Troiani si riverserebbero per venire facilmente annientati dai nemici. Nell'esprimere, poi, il desiderio che il contrattacco acheo venga sventato da un dio e i nemici muoiano di una morte ingloriosa, l'oratore suggerisce velatamente che una simile eventualità è improbabile o che quantomeno non dipende direttamente dalla volontà umana, bensì dal disegno imperscrutabile di un dio. È necessario, allora, che i soldati agiscano per quanto è in loro potere, e che adottino una nuova tattica di combattimento, la quale viene puntualmente spiegata nella sezione propriamente esortativa del discorso (vv. 75–79). Solo in questo modo i Troiani non presteranno il fianco al contrattacco nemico, i cui effetti l'oratore rappresenta attraverso un'immagine quantomai vivida: neanche un messaggero, un uomo che non combattendo non è direttamente esposto al ferro nemico, neanche lui verrebbe risparmiato dalla furia omicida degli Achei (vv. 71–74).[15] L'abilità retorica si manifesta infine anche attraverso l'adulazione del capo, il cui ruolo guida non solo non è messo in dubbio, ma è anzi accentuato. "Seguiamo tutti la guida di Ettore!" (cfr. v. 78), grida Polidamante, appellandosi ancora una volta allo spirito di squadra (cfr. la prima persona plurale ἑπώμεθ'), in nome del quale egli stesso si trova lì a combattere al fianco dei compagni.[16]

Il discorso, come dicevo, sortisce l'effetto sperato. Ettore si convince a proseguire il combattimento a piedi.

b)

Ἕκτορ, ἀεὶ μέν πώς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῇσιν
ἐσθλὰ φραζομένῳ, ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικε

13 Cfr. *schol.* b(BCE^{3}E^{4}) T *ad* 62 e Eust. 892, 25 ss.
14 Cfr. *schol.* b(BE^{3}) T *ad* 65–66.
15 Bene Courtieu 2007, 24.
16 Cfr. *schol.* a^{1} b (BCE^{3}E^{4}) T *ad* 78. Già soltanto il v. 78 dovrebbe bastare a smentire la tesi avanzata da Courtieu 2007 di un'azione di contestazione politica esercitata da Polidamante contro Ettore.

δῆμον ἐόντα παρὲξ ἀγορευέμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν·
νῦν αὖτ' ἐξερέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.
μὴ ἴομεν Δαναοῖσι μαχησόμενοι περὶ νηῶν.
ὧδε γὰρ ἐκτελέεσθαι ὀΐομαι, εἰ ἐτεόν γε
Τρωσὶν ὅδ' ὄρνις ἦλθε περησέμεναι μεμαῶσιν,
αἰετὸς ὑψιπέτης επ' ἀριστερὰ λαὸν ἐέργων,
φοινήεντα δράκοντα φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον
ζωόν· ἄφαρ δ' ἀφέηκε πάρος φίλα οἰκί' ἱκέσθαι,
οὐδὲ τέλεσσε φέρων δόμεναι τεκέεσσιν ἑοῖσιν.
ὣς ἡμεῖς, εἴ πέρ τε πύλας καὶ τεῖχος Ἀχαιῶν
ῥηξόμεθα σθένεϊ μεγάλῳ, εἴξωσι δ' Ἀχαιοί,
οὐ κόσμῳ παρὰ ναῦφιν ἐλευσόμεθ' αὐτὰ κέλευθα·
πολλοὺς γὰρ Τρώων καταλείψομεν, οὕς κεν Ἀχαιοὶ
χαλκῷ δηώσωσιν ἀμυνόμενοι περὶ νηῶν.
ὧδέ χ' ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ
εἰδείη τεράων καὶ οἱ πειθοίατο λαοί.

Ettore, in assemblea tu mi riprendi sempre,
anche se do buoni consigli, giacché non è certo bene
che uno del popolo dica il contrario, sia nel consiglio
sia tanto meno alla guerra, ma che sempre esalti il tuo potere.
Tuttavia ora dirò come credo sia per il meglio.
Non avanziamo contro i Danai, per combattere intorno alle navi.
Penso[17] che andrà a finire così, se veramente
quest'uccello è apparso ai Troiani, mentre stavano per valicare,
l'aquila alta nel cielo, che si lasciava a sinistra l'esercito,
e tra gli artigli stringeva il serpente, enorme, cosparso di sangue,
ancora vivo; ma lo gettò via, prima di giungere al nido,
e non riuscì a portarlo, per darlo in pasto ai suoi figli.
Nello stesso modo noi, se anche le porte e il muro degli Achei
sfondiamo a viva forza, e gli Achei cedano il passo,
non è in bell'ordine che dalle navi rifaremo lo stesso percorso!
Lasceremo sul campo molti Troiani, ai quali gli Achei
toglieranno la vita col bronzo, battendosi per le navi.
Darebbe appunto questo responso un profeta che bene in cuor suo
sapesse i prodigi, e gli prestasse fede la gente (XII, 211–229).

Diversamente dal discorso precedente, Polidamante lancia ora una proposta difficile da digerire per l'orgoglioso Ettore. Stavolta non si tratta di proseguire il combattimento a piedi anziché a cavallo, quanto

17 Diversamente da Cerri, che scrive "Sono convinto", traduco "Penso", richiamandomi ai commenti antichi, che mettono in risalto la modestia impiegata dall'oratore, che bada a presentare le proprie tesi in modo non perentorio, così da renderle più gradevoli a chi ascolta.

piuttosto di *non* combattere affatto e ritirarsi. Per disporre benevolmente il capo e addolcire la "pillola amara" che sta per somministrargli, l'oratore deve servirsi di una προδιόρθωσις, una "correzione preventiva": se è vero che Ettore lo rimprovera abitualmente per i consigli che dà, cosa di per sé comprensibile, perché non sta bene che uno del popolo parli contro il suo re – soprattutto in materia di guerra –, stavolta sia più benevolo e ascolti ciò che ha da dire.[18] La προδιόρθωσις consiste:

a) nell'includere se stesso tra quelli del popolo, così da dare di sé un'immagine priva di pretese, nonostante che altrove il Poeta ricordi la nobiltà di nascita di Polidamante;[19]
b) nel precisare che un re ha tutto il diritto di biasimare chi lo critica per la conduzione della guerra.[20]

Nell'arco dei cinque versi iniziali l'oratore sa passare dal rimprovero, mascherato da lamentela ("mi riprendi sempre"), all'adulazione del suo comandante, presentata in forma di contro-obiezione.[21] Dopo aver detto, cioè, che quello lo critica anche quando consiglia bene, Polidamante previene l'eventuale obiezione di Ettore, che avrebbe potuto rimproverargli di mettere in dubbio la sua autorità politica e militare. Il consigliere dice di rispettare e comprendere i rimproveri del capo, ma che tuttavia parlerà (cfr. vv. 212–215). Anche questo verso di raccordo tra la premessa e l'*enuntiatio* della proposta è ben studiato dal punto di vista retorico: "dopo avere intenerito il suo interlocutore con una contro-obiezione, [Polidamante] fa seguire con parole non perentorie, ma piuttosto adulatorie, in forma dubitativa e con convenienza, il consiglio sgradevole, premettendo che avrebbe detto non la cosa migliore in assoluto, ma quella che a lui sembrava fosse la migliore."[22] Polidamante usa con Ettore un certo tatto oratorio, evitando di apparire presuntuoso nel voler presentare un'idea come infallibile; egli vuole

18 Cfr. *schol.* T *ad* 211–212, *schol.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 212–213 ed Eust. 900, 50 ss.

19 Cfr. Eust. 901, 8 ss. Mostra evidentemente di non aver presente questo passo Courtieu 2007, quando afferma perentoriamente che Polidamante è un plebeo.

20 In questo modo Polidamante cerca di ingraziarsi il capo come aveva fatto già Diomede con Agamennone a IX, 32.

21 ἀντιπαραστατικῶς; così Eust. 900, 57.

22 Eust. 900, 57 ss.: Καὶ οὕτω καταμαλάξας ἀντιπαραστατικῶς λόγοις οὐ πρὸς ἀκρίβειαν ἀλλὰ κολακικώτερον ἐπιφέρει ἐνδοιαστικῶς καὶ ἐπιεικῶς τὸ δῆθεν ὑπότραχυ τῆς συμβουλῆς, προειπὼν καί, ὅτι νῦν αὖτ' ἐξερέω, οὐχ' ὥσπερ ἐστὶν ἄριστον, ἀλλ' ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστον ἢ ἄριστα. Per un altro passo omerico in cui chi parla avanza una proposta in forma dubitativa, con tatto, cfr. *Od.* XIII, 154.

dare l'impressione di consigliare e non di imporre! La "convenienza" nel parlare (ἐπιείκεια) è la caratteristica dominante dell'oratoria dell'eroe troiano, e non meraviglia che l'avverbio ἐπιεικῶς compaia con questa accezione più volte nelle pagine dei commenti antichi. Essa è "indicium et virtus boni oratoris",[23] ed è impiegata anche due versi più avanti: "Penso che andrà a finire così" (v. 217). Ancora una volta Polidamante parla ἐνδοιαστικῶς, "in forma dubitativa", evitando affermazioni perentorie che risulterebbero sgradevoli. Non dice di *sapere con certezza* quanto accadrà, ma di temere *possibili* funesti eventi futuri. Il suo discorso è figurato, perché critica un personaggio a lui superiore non direttamente, ma velatamente, e simula modestia e dubbi. Polidamante finge, infatti, di essere uno del popolo e di dubitare della proposta di cui in realtà è ben convinto.[24] Il piano di ritiro è avanzato non senza una ricca e dettagliata motivazione, rappresentata dall'interpretazione accurata di un prodigio. Anzi, a ben vedere, il discorso in gran parte (vv. 217–229) si configura esplicitamente come spiegazione tecnica del prodigio stesso. Nella frase conclusiva (vv. 228–229) l'oratore si affretta a precisare di non essere un θεοπρόπος, un sacerdote specializzato nell'interpretazione dei messaggi divini, ma di essere tuttavia in grado di decifrare segnali abbastanza semplici come quello mandato quel giorno da Zeus.

Per quanto il discorso di Polidamante sia attentamente studiato per persuadere, non riesce tuttavia a convincere il suo destinatario. La retorica di Ettore è, se possibile, ancora più raffinata. Nella sua ἀντιλογία (vv. 231–250) il capo troiano ribalta abilmente le preoccupazioni del compagno per l'incolumità dei soldati, presentandole come pura e semplice espressione di viltà.[25] Anche la spiegazione del prodigio viene rigettata come banale tecnicismo volto a mascherare il desiderio di

23 Così van der Valk 1971, nota a Eust. 900, 57 s.

24 Lo osserva Eustazio 901, 18 ss.: Ἰστέον γὰρ ὅτι οὐ μακρὰν ἐσχηματισμένου ἐστὶ καὶ ἡ τοῦ Πολυδάμαντος αὕτη δημηγορία. οὐ γὰρ ὡς φρονεῖ λαλεῖ, ἀλλὰ σχηματίζει διὰ τὸ θρασὺ τοῦ ἄρχοντος. "Si osservi che il discorso di Polidamante non è lontano dall'essere figurato; infatti egli non dice quel che pensa, ma parla in maniera figurata a causa della fierezza del comandante." Questo discorso è solo in parte accostabile a quel tipo di λόγος ἐσχηματισμένος conosciuto nell'antichità con il nome di χρῶμα e che lo Pseudo-Dionigi indica come figura provvista di εὐπρέπεια (cfr. Π. ἐσχ. α 54, 11–18 e 21–28). Scopo dell'orazione, infatti, non è tanto criticare un potente (qui Ettore), quanto piuttosto far passare una proposta tattica. Nel brano eustaziano è allora più opportuno intendere "figurato" nel senso lato di "velato".

25 Cfr. *sch.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 245–250.

salvare la pelle: "c'è solo un uccello che conti; combattere per la patria!", grida Ettore chiamando dalla sua il favore che Zeus gli ha manifestato non attraverso misteriosi voli d'uccelli, bensì consigliandolo attraverso un suo messaggero.[26] In un certo senso possiamo affermare che è lo stesso Polidamante a prestare il fianco alla demolizione oratoria di Ettore. Proprio quella modestia nel parlare (ἐπιείκεια) impiegata quando si era espresso in forma dubitativa, proprio ciò che appariva il punto di forza dell'oratore, il mezzo per non irritare e quindi persuadere Ettore, gli viene ritorto contro da quest'ultimo, che si mostra in fin dei conti oratore più abile.[27]

c)

Ἕκτορ, ἀμήχανός ἐσσι παραρρητοῖσι πιθέσθαι.
οὕνεκά τοι περὶ δῶκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα,
τοὔνεκα καὶ βουλῇ ἐθέλεις περιίδμεναι ἄλλων·
ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα δυνήσεαι αὐτὸς ἑλέσθαι.
ἄλλῳ μὲν γὰρ δῶκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα,
ἄλλῳ δ' ὀρχηστύν, ἑτέρῳ κίθαριν καὶ ἀοιδήν,
ἄλλῳ δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς
ἐσθλόν, τοῦ δέ τε πολλοὶ ἐπαυρίσκοντ' ἄνθρωποι,
καὶ τε πολέας ἐσάωσε, μάλιστα δὲ καὐτὸς ἀνέγνω.
αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα·
πάντῃ γάρ σε περὶ στέφανος πολέμοιο δέδηε·
Τρῶες δὲ μεγάθυμοι, ἐπεὶ κατὰ τεῖχος ἔβησαν,
οἱ μὲν ἀφεστᾶσιν σὺν τεύχεσιν, οἱ δὲ μάχονται
παυρότεροι πλεόνεσσι, κεδασθέντες κατὰ νῆας.
ἀλλ' ἀναχασσάμενος κάλει ἐνθάδε πάντας ἀρίστους·
ἔνθεν δ' ἂν μάλα πᾶσαν ἐπιφρασσαίμεθα βουλήν,
ἤ κεν ἐνὶ νήεσσι πολυκλήϊσι πέσωμεν,
αἴ κ' ἐθέλῃσι θεὸς δόμεναι κράτος, ἦ κεν ἔπειτα
πὰρ νηῶν ἔλθωμεν ἀπήμονες. ἦ γὰρ ἔγωγε
δείδω μὴ τὸ χθιζὸν ἀποστήσωνται Ἀχαιοὶ
χρεῖος, ἐπεὶ παρὰ νηυσὶν ἀνὴρ ἅτος πολέμοιο
μίμνει, ὃν οὐκέτι πάγχυ μάχης σχήσεσθαι ὀΐω.

Ettore, non sei capace di prestare ascolto ai consigli.

26 Ettore si riferisce alla promessa di vittoria che Zeus gli aveva fatto tramite Iris a XI, 181–209 e che lui poi aveva comunicato all'esercito (*ibid.*, 284–290). Si osservi con Gostoli, in Omero, (trad.) Cerri, 660–661 che abbiamo qui la più antica attestazione di atteggiamenti critici verso l'arte augurale, che a partire dal V sec. a. C. sarà spesso trattata alla stregua di una volgare ciarlataneria e alla quale si contrapporrà, come già in questo caso, l'esaltazione della parola diretta del dio.

27 Cfr. Eust. 902, 4 ss.

Siccome in maggior misura un dio t'ha dato le imprese di guerra,
per questo anche a decidere vuoi saperne più d'ogni altro:
ma non potrai certo arrogarti tutte le cose insieme.
La divinità concede a qualcuno le imprese di guerra,
ad un altro la danza, ad un altro la cetra e il canto,
ad un altro ancora Zeus tonante ispira nel petto
un intelletto acuto, del quale si giovano tantissimi uomini,
molti ne salva, lui stesso lo sa più d'ogni altro.
Io adesso dirò come credo sia meglio:
di fatto intorno a te s'è acceso un cerchio di guerra,
ed i Troiani animosi, una volta passato il muro,
in parte arretrano con tutte le armi, altri si battono
in pochi contro molti, dispersi lungo le navi.
Dunque retrocedi un poco e convoca tutti i migliori:
valuteremmo bene allora ogni possibile scelta,
se dare l'assalto alle navi dai molti banchi,
nel caso che voglia un dio darci vittoria, oppure al contrario
allontanarci illesi dalle navi. In verità ho paura
che gli Achei saldino il conto di ieri, poiché resta
accanto alle navi un uomo affamato di guerra, che non penso
s'astenga dalla battaglia ancora per molto tempo (XIII, 726–747).

Polidamante sa bene come predisporre Ettore all'opera di persuasione, ricordando che questi gode del favore degli dei, dal momento che da essi ha ottenuto il privilegio di comandare sugli altri. Poi, però, velatamente, quasi senza che il suo ascoltatore se ne accorga, passa dalla lode al biasimo: è vero che nella battaglia Ettore non ha pari, ma ciò non gli consente di arrogarsi altre prerogative che possiede in misura assai minore rispetto ad altri. Del resto è impossibile eccellere in tutto, perché gli dei dispensano doni ora a questo ora a quest'altro in misura diversa.[28] Uno di questi doni divini è la perspicacia, il νόος εὐρύοψ, la capacità di valutare le circostanze e di consigliare al meglio.[29] Per questa qualità l'eroe deve cedere la palma del migliore a Polidamante. La tecnica utilizzata per convincere Ettore a dargli retta è raffinata: con un'efficace *Priamel* ai vv. 730–734 il consigliere elenca i diversi doni che gli dei dispensano agli uomini, stemperando così il proprio rimprovero.[30] L'oratore presenta quindi le proprie qualità di consigliere non con

28 La massima secondo cui è impossibile eccellere in tutto si trova anche a IV, 320, XXIII, 670 s. e in *Od.* VIII, 167 s.

29 Cfr. *schol.* b(BCE^{3}E^4) *ad* 728 e Eustazio 925, 40–45.

30 Su questo cfr. Janko 1992,137–139, che confuta la critica mossa da Fenik 1968, 121, secondo cui Polidamante sarebbe inutilmente prolisso.

l'orgoglio tipico di un capo che si vanta della propria autorità, ma come un vero e proprio argomento retorico, quale elemento, cioè, che serve ad introdurre, allo stesso tempo corroborandola, la tesi che di qui a poco avanzerà. Con un procedimento che non dispiacerà al Demostene del *Per la Corona*,[31] Polidamante alla fine dell'elenco delle virtù che gli dei donano agli uomini non mette il proprio nome. L'ascoltatore ricaverà da sé che chi ha di fronte ha tutti i numeri per consigliare, e non potrà certo accusare quest'ultimo di presunzione. Quindi ai vv. 736–739 Polidamante spiega in modo chiaro e coerente (cfr. il γάρ del v. 736) la situazione in cui si trovano i soldati troiani: soltanto *pochi* di loro ancora si battono contro *molti* nemici, mentre la maggior parte sta già arretrando, fortunatamente portando con sé le armi. Si tratta, quindi, di una ritirata dalla quale è ancora possibile ricavare la vittoria. Le armi non sono perse: basta che i Troiani si riorganizzino cambiando strategia, e potranno riprendere il sopravvento sui nemici. Gli espedienti retorici non finiscono qui. Ai vv. 744 ss. Polidamante fa riferimento ad Achille, ma non lo nomina; piuttosto lo descrive vividamente come una belva affamata di vendetta, pronta da un momento all'altro a gettarsi nella mischia per saldare il conto del giorno prima, quando Ettore e compagni avevano inferto un duro colpo all'esercito acheo.[32] Il pericolo che questi torni a combattere è un ulteriore argomento volto a convincere Ettore della necessità di consultare gli altri capi e adottare una strategia difensiva.[33] Infine, dando mostra di valutare con acribia le diverse possibilità di azione, l'oratore lascia intendere quale sia per lui la soluzione più ragionevole. Il modo in cui presenta le alternative di cui dispongono i Troiani rivela il suo intimo desiderio che l'ordine di attaccare venga revocato. È ravvisabile del resto una certa ambiguità semantica nell'espressione πέσωμεν del v. 742, che può tanto indicare l'"abbattersi sulle navi", quanto la luttuosa conseguenza di un attacco, il "cadere morti tra le navi".[34] L'alternativa tra attaccare subito o ritirarsi è allora soltanto apparente. I Troiani attaccheranno nel caso in cui un dio voglia concedere loro la vittoria, ma questa possibilità dipende non dall'azione

31 Cfr. 170–172, in cui l'autore presenta la figura dell'oratore senza nominarla; il rinvio si legge in Courtieu 2007, 23.

32 Alludendo alla vittoria conseguita da Ettore e narrata nel libro VIII, Polidamante riesce per giunta ad addolcire l'argomento, per Ettore assai sgradevole, della presenza di Achille.

33 Anche questo espediente retorico non è stato colto da Fenik 1968, che ha considerato superfluo il riferimento ad Achille.

34 Cfr. Eust. 958, 10–13.

umana, bensì dal capriccio divino; essa è dunque una soluzione aleatoria, rischiosa e pertanto da scartare.

Il Poeta commenta con efficacia lapidaria l'avvenuta opera di persuasione: "ad Ettore piacque la parola di salvezza" (v. 748).

d)

ἀμφὶ μάλα φράζεσθε, φίλοι· κέλομαι γὰρ ἔγωγε
ἄστυδε νῦν ἰέναι, μὴ μίμνειν ἠῶ δίαν
ἐν πεδίῳ παρὰ νηυσίν· ἑκὰς δ' ἀπὸ τείχεός εἰμεν.
ὄφρα μὲν οὗτος ἀνὴρ Ἀγαμέμνονι μήνιε δίῳ,
τόφρα δὲ ῥηΐτεροι πολεμίζειν ἦσαν Ἀχαιοί·
χαίρεσκον γὰρ ἔγωγε θοῆς ἐπὶ νηυσὶν ἰαύων
ἐλπόμενος νῆας αἱρησέμεν ἀμφιελίσσας.
νῦν δ' αἰνῶς δείδοικα ποδώκεα Πηλεΐωνα·
οἷος κείνου θυμὸς ὑπέρβιος, οὐκ ἐθελήσει
μίμνειν ἐν πεδίῳ, ὅθι περ Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ
ἐν μέσῳ ἀμφότεροι μένος Ἄρηος δατέονται,
ἀλλὰ περὶ πτόλιός τε μαχήσεται ἠδὲ γυναικῶν.
ἀλλ' ἴομεν προτὶ ἄστυ, πίθεσθέ μοι· ὧδε γὰρ ἔσται·
νῦν μὲν νὺξ ἀπέπαυσε ποδώκεα Πηλεΐωνα
ἀμβροσίη· εἰ δ' ἄμμε κιχήσεται ἐνθάδ' ἐόντας
αὔριον ὁρμηθείς σὺν τεύχεσιν, εὖ νύ τις αὐτὸν
γνώσεται· ἀσπασίως γὰρ ἀφίξεται Ἴλιον ἱρὴν
ὅς κε φύγῃ, πολλοὺς δὲ κύνες καὶ γῦπες ἔδονται
Τρῶων· αἶ γὰρ δή μοι ἀπ' οὔατος ὧδε γένοιτο.
εἰ δ' ἂν ἐμοῖς ἐπέεσσι πιθώμεθα κηδόμενοί περ,
νύκτα μὲν εἰν ἀγορῇ σθένος ἕξομεν, ἄστυ δὲ πύργοι
ὑψηλαί τε πύλαι σανίδες τ' ἐπὶ τῇς ἀραρυῖαι
μακραὶ ἐΰξεστοι ἐζευγμέναι εἰρύσσονται·
πρῶϊ δ' ὑπηοῖοι σὺν τεύχεσι θωρηχθέντες
στησόμεθ' ἂμ πύργους· τῷ δ' ἄλγιον, αἴ κ' ἐθέλῃσιν
ἐλθὼν ἐκ νηῶν περὶ τείχεος ἄμμι μάχεσθαι.
ἂψ πάλιν εἶσ' ἐπὶ νῆας, ἐπεί κ' ἐριαύχενας ἵππους
παντοίου δρόμου ἄσῃ ὑπὸ πτόλιν ἠλασκάζων·
εἴσω δ' οὔ μιν θυμὸς ἐφορμηθῆναι ἐάσει,
οὐδέ ποτ' ἐκπέρσει· πρίν μιν κύνες ἀργοὶ ἔδονται.

Pensateci bene, amici: io vi consiglio
ormai di tornare in città, di non aspettare l'Aurora divina
sulla pianura, vicino alle navi; siamo lontani dalla muraglia.
Finché quell'uomo era adirato col divino Agamennone,
più facile era combattere contro gli Achei:
godevo anch'io a pernottare vicino alle rapide navi
sperando di conquistarle, quelle navi ben bilanciate.
Ma ora ho troppo paura del Pelide veloce di piede:
per quanto è violento il suo animo, non vorrà davvero

restare nella pianura, dove nel mezzo Troiani ed Achei
entrambi hanno parte alla furia di Ares,
ma si batterà per prendere la nostra città e le donne.
Corriamo dunque alla rocca, datemi ascolto; sarà proprio così:
per ora la notte immortale ha fermato il Pelide dal piede veloce;
ma se domani slanciandosi in armi
qui ci trova schierati, qualcuno di noi allora
dovrà conoscerlo bene; arriverà con gioia ad Ilio sacra
chi riuscirà a scappare, ma cani ed avvoltoi divoreranno
molti dei Troiani: restasse questo lontano dalle mie orecchie!
Se diamo retta, pur contro voglia, a quello che dico,
di notte terremo l'esercito in piazza, mentre la rocca
proteggeranno le torri, le grandi porte, gli alti battenti
che vi s'incardinano, ben levigati, serrati da spranghe.
Domani, di prima mattina, corazzati di armi
saliremo alle torri: peggio per lui, se vorrà venire
dalle navi intorno alle mura per battersi contro di noi.
Tornerà presto alle navi, sfiancati i cavalli superbi
con ogni tipo di corsa, girando sotto le mura;
ma dentro il suo coraggio non gli permetterà di entrare,
non espugnerà mai: prima lo sbraneranno i cani veloci (XVIII, 254–283).

Questa è l'unica occasione in cui Polidamante parla in un'assemblea. Non meraviglia, pertanto, che questa orazione sia particolarmente elaborata retoricamente e sia stata oggetto delle riflessioni retoriche antiche. Interessanti gli scoli ai vv. 254–283, nei quali si discute della presenza dei quattro κεφάλαια συμβουλευτικά, "capi" o "argomenti principali" propri di un'orazione deliberativa: il bello, il possibile, il necessario e l'utile: τὸ καλόν, τὸ δυνατόν, τὸ ἀναγκαῖον, τὸ συμφέρον.[35] Polidamante si serve di tutti i punti tranne che del primo: "il bello". Proprio tale omissione si rivelerà fatale per il suo discorso. Vediamo nella riflessione critica antica a quali versi corrispondono i tre punti svolti dall'oratore.

Ai vv. 255–256 Polidamante dice che è *possibile* ritirarsi subito per combattere dalle mura, mentre l'indomani, se i Troiani fossero rimasti in campo, non avrebbero potuto sfuggire alla furia di Achille (cfr. vv. 267–272). Questo è appunto l'argomento del "possibile". L'argomento dell'"utile" sta nel fatto che ora i Troiani possono allontanarsi incolumi e continuare la guerra, seppure soltanto dalle mura. Il "necessario" è

35 Κεφάλαια è termine del lessico retorico che generalmente indica i "punti dell'orazione", le sedi degli argomenti che utilizziamo in un discorso e quindi, per estensione, le stesse "argomentazioni" sviluppate in questi punti.

rappresentato, infine, dalla necessità imprescindibile di difendere Troia, espressa ai vv. 268–278. Polidamante non può non omettere l'argomento del "bello": se è vero che esso ha per scopo la fama, è chiaro che non può trovare spazio nella strategia qui adottata. Questa prevede in sostanza il ritiro immediato delle truppe dal campo di battaglia, e ritirarsi, seppure anche solo per cambiare tattica di guerra e non certo per rassegnarsi alla sconfitta, non è comunque mai un'azione decorosa che porti onore a chi la intraprenda. Di conseguenza qualsiasi argomentazione a favore del ritiro non può in alcun modo rientrare nella categoria del "bello".

Non è soltanto la struttura argomentativa nel suo complesso a presentarsi elaborata sul piano retorico. Anche nei singoli passaggi dell'orazione si riconoscono espedienti persuasivi raffinati. Al v. 257, ad esempio, l'oratore, come già aveva fatto nel discorso precedente, evita di nominare apertamente Achille, che definisce soltanto, ma per questo tanto più efficacemente, "quell'uomo" (οὗτος ἀνήρ). Innegabile è, inoltre, la forza allusiva dell'espressione che leggiamo al v. 270 "qualcuno dovrà conoscere bene Achille", così come l'efficacia della truce immagine presentata subito dopo: il banchetto di uccelli e avvoltoi sui cadaveri, dei Troiani prima, e poi, qualora questi seguano il consiglio di chi parla, sul corpo di Achille (vv. 271–272 e 283). Con questi espedienti Polidamante cerca di insinuare negli ascoltatori la paura del nemico, così da convincerli più facilmente a non lasciarsi sfuggire il καιρός e assicurarsi la salvezza prima che il rischio di affrontare Achille diventi certezza. Il consigliere ovviamente non deve dare l'impressione di avere *irragionevolmente* paura del Pelide; pertanto fa presente al suo uditorio che non parla in preda ad un attacco di panico, ma perché ha avuto esperienza diretta della forza del nemico. Parla, diremmo, a ragion veduta. Le sue parole non devono tuttavia solleticare soltanto la corda della paura, ma anche quella del riso. Sconfiggere Achille è possibile. Basta soltanto adottare una strategia diversa, che consiste nel rientrare in città e osservare da lì il nemico che sfianca i cavalli girando a vuoto sotto le mura (vv. 278–281).[36] L'immagine comica di un nemico terribile costretto a un ridicolo rondò serve nelle intenzioni dell'oratore a infondere in Ettore la fiducia nelle concrete possibilità di successo, e di conseguenza a disporlo positivamente ad accogliere la sua proposta tattica.[37]

36 Cfr. Eust. 1142, 63.

37 Lohmann 1970, 30–33 analizza i vv. 266–283, nei quali Polidamante valuta le due alternative che ha davanti: restare o ritirarsi. Le due sezioni in cui è diviso il

Nonostante tanta maestria l'orazione di Polidamante fallisce. Non solo Ettore non si lascerà convincere, ma si attirerà il favore dell'esercito,[38] da un lato prospettandogli gloria e facili ricchezze, e dall'altro insinuando che chi si è pronunciato contro l'intervento immediato lo ha fatto per viltà e perché, già ricco, non ha bisogno del bottino di guerra. La replica di Ettore è una sorta di parodia dell'intervento di Polidamante, di cui abilmente confuta le argomentazioni con riprese letterali delle formulazioni di quello, ma per sostenere la tesi opposta.[39] Ai vv. 290–292 Ettore abilmente demolisce quello che sembrava l'argomento più forte del compagno – l'inespugnabilità di Troia con le sue torri sicure –, dicendo che, se si adotterà una tattica difensiva, la città si impoverirà ancora di più, perdendo il suo splendore. Ai vv. 300–302 assistiamo ad una vera e propria mossa demagogica: Ettore insinua che Polidamante, in quanto ricco, ha paura con la guerra di impoverirsi. La tattica difensiva e temporeggiatrice seguita dai Troiani in tanti anni di guerra è servita soltanto a dissanguarne le finanze in spese militari. C'è ora bisogno di un'azione risolutiva, altrimenti i Troiani non avranno più mezzi per resistere. Notevole sul piano oratorio risulta quindi lo stravolgimento che il capo troiano opera del discorso di Polidamante, del resto simile a quello operato nella replica al secondo intervento (XII, 211–219): se il consigliere aveva accampato la necessità di difendere Troia dal suo interno, Ettore considera tale necessità un segno di viltà. "Difendere la città" diviene nel suo ribaltamento oratorio "battere in ritirata".[40]

---

discorso sono strutturate in modo parallelo: a) la notte; b) il mattino successivo; c) il destino (dei Troiani e di Achille). Il pensiero è espresso in modo chiaro, ogni eventualità viene soppesata; abbiamo a che fare con la relazione ben meditata di un tattico: "das Musterstück einer strategischen Analyse … das rationale Referat eines 'Militär-Theoretikers'" (p. 32).

38 Cfr. *schol.* b(BCE^3) *ad* 307–308, dove si dice che Ettore parla δημοκοπικῶς ("in modo da attirarsi il favore popolare").

39 Cfr. ad es. i vv. 303–304, che riprendono i vv. 277–278. Cfr. l'analisi di Lohmann 1970, 119–120 e 201–202 e quella di Edwards 1991, 179–181.

40 In questi termini si esprimono gli *sch.* b(BCE^{3}E^4) T *ad* 286–287 e lo *sch.* A *ad* 286 e più ampiamente Eustazio 1143, 6 ss.: … ὁ Ἕκτωρ τὸ εὐσχημόνως ὑπὸ Πολυδάμαντος λεχθέν, ὅπερ ἦν τὸ φυλάσσειν τὴν πόλιν, μεταλαβὼν κατὰ μέθοδον δεινότητος εἰς φορτικὸν ὄνομα τὴν φυγὴν ἐκφαυλίζει τὴν ῥηθεῖσαν δημηγορίαν τοῦ Πολυδάμαντος… ("Ettore, trasformando ciò che era stato detto con dignità da Polidamante, vale a dire "difendere la città", con un abile stratagemma oratorio mediante il termine volgare "fuga", svilisce l'orazione pronunciata da Polidamante…"). L'espressione κατὰ μέθοδον δεινότητος ("con un

Gli eventi daranno ragione a Polidamante, e il capo troiano a XXII, 100–104 dovrà amaramente pentirsi di non aver dato retta al saggio consigliere.[41]

Conclusioni

Dalle quattro orazioni lette e dai commenti antichi ad esse relativi Polidamante emerge quale abile consigliere militare che sa soppesare i vantaggi e gli svantaggi di una situazione bellica. In un caso propone di cambiare strategia di assalto (XII, 61–79), in un altro si pronuncia per una tattica temporeggiatrice (XIII, 726–747), in altri due caldeggia la soluzione poco onorevole del ritiro delle truppe dalla battaglia campale (XII, 211–219 e XVIII, 254–283). La sua retorica è sempre ispirata dalla prudenza e dall'ansia di risparmiare il maggior numero possibile di vite troiane, tanto che possiamo dire che è in questo che massimamente si distingue dal suo falso gemello Ettore: a guidare le azioni e le reazioni (anche verbali) di quest'ultimo è il solo criterio dell'onore personale e collettivo, mentre Polidamante appare sempre teso alla *salvezza* della comunità. È proprio questa tensione ad informare il suo modo di esprimersi e di convincere.[42] La sua è la voce dell'eroe saggio, abile a parlare oltre che a combattere, che però non sempre convince, ma al quale comunque prima o poi gli eventi danno ragione. Nonostante che due discorsi su quattro falliscano, i commentatori antichi non ebbero dubbi sulle qualità oratorie dimostrate da questo personaggio nei suoi interventi, che non esitarono ad analizzare impiegando termini propri della scienza retorica codificata. Dal canto suo la critica moderna ha per lungo tempo ignorato le qualità oratorie di questo eroe, preferendo

abile stratagemma oratorio") caratterizza inequivocabilmente Ettore come brillante oratore, capace di ottenere il favore popolare.

41 È semplicistico dedurre dallo sviluppo degli eventi, come ha fatto Edwards 1991, 179, l'atteggiamento arrogante e cieco di Ettore. Le sue reazioni al discorso di Polidamante nel libro XVIII sono né più né meno che quelle di un re, di un capo, di un eroe epico che va incontro al proprio destino, e quindi pienamente comprensibili [su questo cfr. Pralon 1955, 243, ma già nell'antichità lo scoliaste a XVIII, 285, che definiva la replica di Ettore semplicemente τυραννική ("regale")]. Sul pentimento espresso da Ettore nel libro XXII cfr. tra gli altri Richardson 1993, 117, il quale osserva che Ettore è sino all'ultimo preoccupato dell'onore e della reputazione personali dinanzi alla comunità, laddove a Polidamante sta a cuore, invece, la salvezza dei Troiani.

42 Su questo cfr. Hainsworth 1993, 325.

vedervi semplicisticamente e a dispetto delle stesse riflessioni del Poeta un modello antieroico da evitare. Solo in anni recenti sembra che l'antica via interpretativa sia giudicata nuovamente percorribile: Polidamante può essere visto quale modello di una determinata arte persuasiva piuttosto che come esempio deprecabile di codardia. In che cosa consiste quest'arte? Innanzitutto nell'analizzare in modo chiaro, conciso, e con sobria razionalità la situazione in cui di volta in volta si trova l'esercito troiano. Al momento valutativo segue quindi la proposta, mai la stessa nei quattro interventi, ma sempre nuova e congruente con le circostanze specifiche. L'argomentazione è nella sua essenza razionale: di ogni alternativa, presentata con il ricorso all'antitesi, si valutano fin nel dettaglio le probabili conseguenze. Ma l'analisi razionale non è mai scevra dal ricorso, per quanto attento e dosato, alle emozioni. È così che Polidamante sa passare dalla descrizione tecnica del fossato (nella prima orazione) all'allusione angosciante alla vendetta imminente di Achille (nella terza), sino alla rappresentazione vivida e terrificante degli avvoltoi e dei cani che si avventano sui cadaveri (nell'ultimo discorso). La sobrietà del tecnico militare si fonde con il pathos del profeta di sciagure: è l'oratore omerico che sa usare gli espedienti più diversi per convincere. Polidamante con la sua *retorica della prudenza* ed Ettore, che con le sue repliche di quella retorica sapientemente rovescia spirito e intenti (dando vita a una sorta di *retorica dell'onore*), contribuiscono a perfezionare l'immagine di un poema eroico nel quale la parola persuasiva costruisce i caratteri, dirige la trama e produce modelli, anche retorici, da imitare.

Capitolo 10
Un supplice di guerra atipico: Licaone

L'analisi della supplica che il troiano Adrasto rivolge a Menelao nel libro VI dell'*Iliade*[1] ha permesso di individuare una tipologia di discorso che ricorre più volte nel poema: la *"spare me"-supplication*. Un soldato sconfitto chiede al proprio avversario di risparmiargli la vita. Pur avendo messo in luce gli espedienti persuasivi *specifici* impiegati da Adrasto, vale a dire le argomentazioni strettamente legate alla situazione rappresentata in quel brano e agli attori che vi agiscono, resta il fatto che sussistono elementi *tipici*, ossia comuni ad altre suppliche in guerra. Non solo gli argomenti avanzati dal supplice si riscontrano anche in altre suppliche, ma in alcuni casi l'identità investe anche il piano linguistico, tanto che possiamo parlare di ripetizioni formulari.[2] È chiaro che l'aedo si serviva di schemi più o meno fissi per richiamare alla memoria scene affini, come è chiaro che alcuni episodi, in quanto intimamente legati alla narrazione epica, si prestavano più di altri ad essere standardizzati sul piano sia tematico sia espressivo. Eppure è utile ribadire la specificità di ogni episodio e, in particolare, in linea con gli obiettivi della presente ricerca, *das Einmalige* di ogni discorso persuasivo.

La supplica che nel libro XXI dell'*Iliade* l'eroe troiano Licaone rivolge ad Achille è un ottimo esempio di come un episodio a prima vista non nuovo nel poema – anche qui un soldato sta per soccombere ad un nemico – possa produrre un discorso originale, dove le tecniche persuasive impiegate sono strettamente legate ad una situazione specifica.[3] Gli argomenti addotti da Licaone e i suoi espedienti persuasivi per buona parte non sono intercambiabili, vale a dire che non potrebbero essere utilizzati da un altro oratore-supplice in una circostanza anche simile a questa. Anzitutto va detto che il Poeta, prima di far parlare Licaone, ci ricorda che i due nemici si erano già incontrati in passato,

1 Cfr. *supra Capitolo 3*.
2 Esempi a X, 378–38 XI, 131–135.
3 La scena è inoltre anticipata dall'uccisione da parte di Achille di altri due figli di Priamo: Polidoro a XX, 407–418 (qui ricordato da Licaone) e Troo (*ibid.*, 463–472).

quando il Pelide aveva rapito il figlio di Priamo per poi venderlo come schiavo. Il destino vuole che ora l'ex-prigioniero s'imbatta proprio in colui che in passato gli ha salvato la vita. A leggere la reazione di stupore e di rabbia di Achille nel vedere il prigioniero di un tempo come "risorto" dalla schiavitù, il lettore capisce che Licaone stavolta non ha scampo. Del resto l'incontro si inserisce nell'ampio racconto del *Rachezug* del Pelide, la cui ira è stata esacerbata dalla perdita del caro Patroclo. Achille sta consumando la sua vendetta e stavolta non farà sconti. Licaone, tuttavia, gioca la sua ultima carta: dopo aver schivato il primo colpo di Achille, gli abbraccia i ginocchi, supplicandolo di risparmiargli la vita:

γουνοῦμαί σ', Ἀχιλεῦ· σὺ δέ μ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον·
ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο, διοτρεφές, αἰδοίοιο·
πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτήν,
ἤματι τῷ ὅτε μ' εἷλες ἐϋκτιμένῃ ἐν ἀλωῇ,
καί με πέρασσας ἄνευθεν ἄγων πατρός τε φίλων τε
Λῆμνον ἐς ἠγαθέην, ἑκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον.
νῦν δὲ λύμην τρὶς τόσσα πορών…

Achille, ti scongiuro, abbi pietà di me, abbi rispetto;
sono per te come un supplice sacro, nipote di Zeus:
da te per primo ho mangiato il pane di Demetra,
il giorno in cui mi rapisti dalla vigna ben coltivata,
e poi mi vendesti lontano dal padre e dai cari
spedendomi a Lemno sacra, e ti fruttai cento buoi.
Sono stato liberato adesso, pagando tre volte tanto… (*Il.* XXI, 74–80).

Se già un altro figlio di Priamo, Troo, aveva adottato la retorica della φιλότης,[4] richiamandosi ad un legame di amicizia con il supplicato (anche in quel caso si trattava di Achille) e parimenti farà anche Ettore nella supplica, immaginaria, di XXI, 111–128, l'argomento, così come viene addotto da Licaone, è assolutamente originale. Questi tenta di sfruttare la sua antica condizione di prigioniero di Achille, da un lato ricordando al nemico che già una volta gli aveva risparmiato la vita, e quindi spronandolo implicitamente ad un atto di coerenza, dall'altro, nel sottolineare soltanto alcuni aspetti della prigionia, tenta di obbligarlo al rispetto di certe regole etiche. Achille, che non a caso è invocato qui come discendente di Zeus, garante e protettore dei supplici, dovrà considerare Licaone "come un supplice sacro" (ἀντί … ἱκέταο … αἰδοίοιο). L'espressione ha dato luogo a interpretazioni contrastanti. Da

4 Cfr. XX, 463–472. L'espressione è di Crotty 1994.

un lato c'è chi, come Cairns 1993,[5] ritiene che Licaone dubiti qui del proprio *status* di supplice, ben conscio del fatto che fino a pochi istanti prima egli combatteva tra le fila nemiche. Nell'interpretazione di Cairns il guerriero troiano si riferirebbe allo *status* che riveste *ora*, nel preciso momento in cui abbraccia le ginocchia del Pelide. Dall'altro lato, altri, come Giordano 1999, ritengono che qui Licaone si riferisca piuttosto all'incontro passato con il Pelide, dal quale era scaturito un legame di ξενία tra i due uomini. Personalmente propendo per la seconda lettura. Mi sembra, infatti, che il Troiano qui dica che nella sua condizione di prigioniero aveva ottenuto *quasi* lo status di un supplice sacro. La posizione pregnante dell'aggettivo αἰδοῖος confermerebbe che il guerriero troiano cerca con una tattica persuasiva di deviare le spietate intenzioni del suo interlocutore. Siamo dinanzi ad un espediente retorico in piena regola: Licaone sa come utilizzare a proprio vantaggio un episodio della propria biografia. Egli stesso spiega in modo accurato come sia riuscito a guadagnarsi questo privilegio: da lui, infatti – e il γάρ introduce la sezione esplicativa –, per primo, dopo la prigionia, ha ricevuto il pane di Demetra. I due avevano spezzato insieme il pane, avevano mangiato alla stessa mensa, divenendo in senso etimologico "compagni". Licaone sottolinea che Achille è stato *il primo* Greco con il quale ha condiviso questa esperienza, che, nella sua ottica, li impegna ad un reciproco rispetto. Ma le risorse dell'oratore non si esauriscono qui: con la definizione "pane di Demetra" il supplice sembra voler appellarsi ad una sorta di scrupolo religioso, come se Demetra fosse stata in un certo senso presente all'atto del mangiare insieme, atto che sanciva una sorta di comunione tra i due. Ma non si tratta soltanto di una questione di *pietas*, quanto di semplice e sana coerenza: come si può prima risparmiare la vita a un nemico, e anzi offrirgli il pane, primaria fonte di vita, e poi, alla seconda occasione d'incontro, ucciderlo su due piedi?[6] Licaone invoca per sé la sacralità del supplice non in virtù del gesto che sta compiendo ora, mentre abbraccia le ginocchia del nemico, bensì in nome di un legame stabilito in precedenza lontano dalle mura di Troia.[7] In virtù della sua storia personale e dell'uso retorico che ne fa, Licaone è dunque

5 Cfr. pp. 116–118 e n. 209.

6 Cfr. scoli bT ai vv. 75–76.

7 Cairns 1993 ha sì ben osservato che l'obbligo di rispettare la sacralità del supplice viene meno in contesti bellici, dove il supplice è un nemico già sconfitto e quindi votato alla morte, ma ciò non può essere considerato prova della inutilità della supplica di Licaone. La sua sacralità è per così dire un'"acquisizione pregressa", un diritto maturato prima dell'incontro qui descritto con il Pelide.

un supplice di guerra atipico, perché contamina il contesto bellico nel quale si trova nel momento della supplica con quello "domestico", che in passato lo aveva visto prigioniero/supplice presso Achille.[8]

Dopo l'invocazione e il racconto dell'antica prigionia, Licaone passa a considerare la situazione presente. A prima vista sembra che qui faccia un passo falso: perché non continuare a ricordare l'antico rapporto di ξενία anziché valutare la situazione critica attuale, che lo vede inerme alla mercé della furia vendicativa del Pelide? La ragione di questa scelta è ancora una volta retorica. È necessario ora ispirare compassione in chi ascolta:

ἥδε δυωδεκάτη, ὅτ' ἐς Ἴλιον εἰλήλουθα
πολλὰ παθών· νῦν αὖ με τεῇς ἐν χερσὶν ἔθηκε
μοῖρ' ὀλοή· μέλλω που ἀπεχθέσθαι Διὶ πατρί,
ὅς με σοὶ αὖτις δῶκε· μινυνθάδιον δέ με μήτηρ
γείνατο Λαοθόη, θυγάτηρ Ἄλταο γέροντος,
Ἄλτεω, ὃς Λελέγεσσι φιλοπτολέμοισιν ἀνάσσει,
Πήδασον αἰπήεσσαν ἔχων ἐπὶ Σατνιόεντι.
τοῦ δ' ἔχε θυγατέρα Πρίαμος, πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας·
τῆς δὲ δύω γενόμεσθα, σὺ δ' ἄμφω δειροτομήσεις.
ἦτοι τὸν πρώτοισι μετὰ πρυλέεσσι δάμασσας,
ἀντίθεον Πολύδωρον, ἐπεὶ βάλες ὀξέϊ δουρί·
νῦν δὲ δὴ ἐνθάδ' ἐμοὶ κακὸν ἔσσεται· οὐ γὰρ ὀΐω
σὰς χεῖρας φεύξεσθαι, ἐπεί ῥ' ἐπέλασσέ γε δαίμων.

È questo per me il dodicesimo giorno da quando sono tornato
ad Ilio dopo tante pene; e di nuovo la sorte maligna
m'ha messo nelle tue mani; sarò forse in odio a Zeus,
se m'ha dato a te ancora una volta; a vita breve mia madre
m'ha dato alla luce, Laotoe, la figlia del vecchio Alte,
che regna sui Lelegi appassionati di guerra
e vive a Pedaso, che sorge a picco sul Satnioenta.
Ebbe Priamo sua figlia, fra tante altre spose:
in due siamo nati da lei, e li avrai sgozzati entrambi!
Uccidesti lui tra i combattenti in prima fila,
Polidoro simile a un dio, lo colpisti con l'asta puntuta;
ora qui a me toccherà la sventura: non penso davvero
di sfuggire alle tue mani, perché mi ci ha spinto la sorte (XXI, 81–93).

Gli argomenti patetici sono numerosi. Innanzitutto Licaone enfatizza la propria malasorte. È evidente che Zeus non gli vuole bene se ha fatto accadere quel temibile incontro. Non si tratta di una riflessione ad alta

8 Con la definizione "contesto domestico" mi riferisco alla nozione di "supplica al focolare" quale è spiegata da Giordano 1999.

voce, quanto di una sapiente premessa al tema che di qui a poco l'oratore sviluppa: le proprie sventure. Suo fratello di sangue Polidoro Achille spietato lo ha già ucciso, procurando non solo a lui, ma soprattutto alla madre, un terribile lutto. La donna è ora destinata a perdere anche l'altro figlio, che non pensa davvero di poter sfuggire alla stessa sorte. Quest'ultima riflessione ha indotto qualche studioso ad interrogarsi sulla tragica consapevolezza del guerriero troiano, che sentirebbe ormai avvicinarsi la morte e non nutrirebbe alcuna speranza di salvezza. Ma è davvero questo il suo stato d'animo? O forse piuttosto il γόος sul fratello ucciso e sulla madre sconvolta dai lutti fa parte di una strategia persuasiva raffinata? È chiaro che propendo per la seconda lettura. Che il Pelide abbia pietà, come aveva già mostrato di avere in passato, e risparmi alla donna un ennesimo dolore![9]

A conclusione della supplica Licaone sfodera un'altra arma, che nulla ha a che vedere con il pathos, ma che rimanda invece ad un dato di fatto inequivocabile, che il Pelide, almeno nelle speranze del supplice, non potrà ignorare.

ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσι·
μή με κτεῖν', ἐπεὶ οὐχ ὁμογάστριος Ἕκτορός εἰμι,
ὅς τοι ἑταῖρον ἔπεφνεν ἐνηέα τε κρατερόν τε.

Ma un'altra cosa ti dico, e tu mettila in mente:
non devi uccidermi, perché non sono fratello uterino di Ettore,
che uccise il tuo amico forte e gentile (XXI, 94–96).

Il supplice ha ora bisogno di addurre un'ultimo efficace motivo perché Achille lo risparmi. Sa bene che la furia del Pelide è rivolta principalmente contro Ettore, che gli ha ammazzato l'amico prediletto Patroclo, e pensa bene pertanto di dissociarsi, fin dove gli è possibile, da quell'eroe. Certo anche lui è Troiano come Ettore, fa anzi parte della stessa famiglia, ma – precisa – in fondo a quello non lo lega che una mezza parentela. Sono entrambi figli di Priamo, ma non sono fratelli uterini, perché nati da madri diverse.[10] Poco ha allora a che vedere lui con chi ha

9 Richardson 1993, 56–63 considera la supplica di Licaone allo stesso tempo richiesta implorante e lamento per la morte, che il supplice avvertirebbe ormai come imminente e inevitabile. Io, invece, considero il lamento non tanto espressione di uno stato d'animo di ansia e terrore, quanto piuttosto strumento retorico con cui l'oratore intende impietosire Achille.

10 Questo espediente retorico è preceduto e per così dire preparato dal resoconto relativamente dettagliato che Licaone aveva fatto della sola famiglia materna

ucciso Patroclo, che non certo a caso viene qui chiamato "gentile" e "forte". Questi epiteti devono servire a rabbonire Achille, mostrando di condividere con lui se non l'amore, almeno la stima per il compagno ucciso, e allo stesso tempo sono un invito velato a mostrarsi capace ora della stessa gentilezza che contraddistingueva Patroclo.[11]

Il rifiuto di Achille è prevedibile, se si pensa che era andato su tutte le furie nel vedere lo schiavo di un tempo combattere nelle file nemiche. Il Pelide stavolta aveva già deciso di uccidere il malcapitato, e neanche una supplica brillantemente congegnata gli avrebbe fatto cambiare idea. Licaone è poi uno sciocco, un νήπιος, se pensa di poter offrire riscatti.[12] La sete di vendetta per la morte di Patroclo deve ancora essere placata. Il Pelide ammette, tuttavia, che gli argomenti del Troiano in circostanze di guerra "ordinaria", quando, cioè, non era stato ancora perpetrato l'orrendo delitto, sarebbero stati sufficienti a indurlo ad un atto di clemenza. Questa spiegazione potrebbe di per sé bastare a dare la misura del valore della supplica di Licaone. Se generalmente le suppliche in battaglia sono destinate a restare inascoltate perché il vincitore non è obbligato a usare clemenza – e anzi il codice eroico impone l'uccisione del nemico e la spoliazione del suo cadavere –, l'appello di Licaone avrebbe avuto viceversa, in normali circostanze di guerra, buone *chances* di cambiare il corso degli eventi. E ciò perché mai se non in virtù della posizione speciale in cui si trova il supplice e dell'uso retorico sapiente che di tale posizione egli fa? A confermare che gli argomenti di Licaone non sono caduti completamente nel vuoto c'è l'attributo φίλος del v. 106: "caro mio", con il quale il Pelide si rivolge al suo supplice, un attributo nel quale non va letta, a mio avviso, alcuna ironia. Achille riconosce il legame di ξενία con Licaone,[13] ma non lo ritiene motivo sufficiente per porre fine al proprio *Rachezug*. Al contempo questo appellativo presenta

(vv. 85 ss.), oscurando il ramo paterno che lo lega a Ettore; su questo cfr. Glotz 1904, 166.

11 Cfr. scoli bT al v. 96

12 La menzione al v. 99 degli ἄποινα non deve meravigliare. È vero che, forte della sua posizione di supplice atipico, Licaone tecnicamente non ha offerto un riscatto; ma è anche vero che in quella supplica è presente una richiesta, seppure implicita, di esser fatto prigioniero – come in passato – e poi restituito al padre dietro compenso. Secondo Wickert-Micknat 1983 Licaone, spiegando al v. 80 che il suo valore di acquisto rispetto alla prima prigionia è triplicato – è stato riscattato per trecento buoi contro i cento che aveva guadagnato Achille vendendolo –, implicitamente prospetterebbe al Pelide un lauto riscatto.

13 Cfr. Richardson 1993 *ad locum*.

una straordinaria ambiguità. Achille si sente sì legato al suo nemico, ma, se quest'ultimo è ancora teso alla vita, il legame sentito dal Pelide è una "Solidarität zum Tode und im Tode"[14]. Licaone aveva sperato in una comunione nella vita; Achille, invece, gli offre un destino comune di morte. Siamo in un punto del poema dove il Pelide ha già pienamente inteso e accettato il proprio destino; sa che ben presto troverà la morte, ed è ad essa che, nel compiere la propria vendetta, serenamente va incontro.[15] "… Perché lamentarti così? / Anche Patroclo è morto, di te tanto più forte, / non vedi come anch'io sono alto e bello? / Sono di nobile padre, per madre m'ha partorito una dea / eppure sovrasta anche me la morte e il duro destino" (XXI, 106–110). Qui Achille non si prende gioco di un povero stupido che si illude di piegargli l'animo, ma spiega serenamente e con sobria precisione le regole del codice eroico:[16] gli uomini di valore, siano essi Achei o Troiani, sono accomunati dal medesimo destino di morte. Il dato, per così dire, consolatorio[17] di questi versi non va tuttavia enfatizzato. L'argomento della sorte comune che incombe su tutti gli eroi serve in primo luogo a giustificare la fame di vendetta del Pelide e a spiegare perché non è opportuno spendere troppo tempo in chiacchiere che comunque non possono cambiare il destino.

L'uccisione brutale e fredda di Licaone, compiuta nonostante che il nemico sia sin dall'inizio disarmato[18] e a dispetto dell'antico legame e di una supplica commovente e ben costruita, è soprattutto il segnale che la rabbia di Achille ha raggiunto l'apice[19].

14 Cfr. Burkert 1955, 97.

15 Dopo essere stato in bilico tra la scelta di una vita breve ma gloriosa e una vita lunga senza fama, Achille ha ora scelto la morte; cfr. Mac Farland 1955.

16 Cfr. i vv. 100–105, che formano la sezione argomentativa della replica di Achille, nella quale questi giustifica il proprio rifiuto con due frasi tra loro contrastanti: vv. 100–102 (prima della morte di Patroclo ero ben disposto a risparmiare i Troiani) e 103–105 (morto Patroclo, ucciderò tutti i nemici che mi vengono a tiro e in particolare i figli di Priamo).

17 Cfr. Richardson 1993 *ad locum*.

18 Questo è un altro dato che concorre a rendere unico questo episodio. Licaone è disarmato già prima di incontrare Achille. Non è avvenuto, quindi, uno scontro armato tra i due, come accade invece in tutti gli altri episodi in cui ha luogo una *"spare me"-supplication*.

19 Cfr. Mac Farland 1955, 204–205, che però oscuramente afferma che l'uccisione di Licaone segna il suicidio di Achille, vale a dire la morte della sua anima, conquistata dal nulla: "The soul of Achilles dies. Nothingness now has conquered."

Prescindendo dagli esiti, però, la supplica del guerriero troiano resta una prova brillante di abilità oratoria. Delle numerose suppliche in guerra del poema essa conserva la struttura rigorosamente tripartita: all'ἐπίκλησις ("invocazione") segue la ὑπόμνησις, vale a dire la menzione di un atto di munificenza; generalmente si tratta di un favore reso in passato dal supplice al supplicato, che obbliga quest'ultimo ad una controprestazione. Nel caso di questo episodio, però, Licaone ricorda un atto di generosità che Achille (il supplicato) aveva fatto a lui (il supplice), ma il messaggio dietro le righe è equivalente: se sei stato clemente una volta, puoi esserlo anche ora. Infine l'αἴτημα, la "richiesta".[20] A parte, però, questa struttura generale, il discorso di Licaone resta in virtù della posizione atipica ricoperta da chi lo pronuncia quantomai originale. L'eroe troiano sa impiegare tutti gli argomenti che potrebbero persuadere Achille a risparmiargli la vita:[21] sfrutta la vecchia conoscenza col Pelide; cerca di impegnarlo a rispettare Zeus garante dei supplici e degli ospiti; lamenta il destino proprio e dei familiari cercando di ispirare pietà; si dissocia da Ettore, fonte primaria della furia vendicativa del suo interlocutore; elogia Patroclo. Nessuno potrebbe rinfacciare a questo oratore di essere uno sprovveduto.

20 Sull'applicazione di questo schema tipico nella supplica di Licaone cfr. Μπεζαντακος 1996, 168.

21 Bene Wickert-Micknat 1983, 35.

Capitolo 11
La supplica di Priamo

Giovanni Cerri[1] ha dimostrato che il libro XXIV dell'*Iliade* testimonia un cambiamento del diritto di guerra quale è emerso fino ad ora nel poema. Se fino al libro XXIII il guerriero vincitore poteva disporre a proprio piacimento del cadavere del nemico, ora emerge l'obbligo giuridico e religioso di restituire il corpo alla famiglia dell'ucciso. Significativo è del resto che solo nel libro XXIV gli dei si interessano alla questione e anzi vi interferiscono concretamente, sancendo per Achille il dovere di restituire il cadavere di Ettore. Così si pronuncia Zeus alla fine dell'assemblea divina che apre il libro:

> "Qualcuno degli dei piuttosto mi chiami qui Teti,
> ch'io le dia un saggio consiglio, che
> Achille accetti doni da Priamo e restituisca Ettore in cambio" (*Il.* XXIV, 74–76).

Da questi versi appare chiaro che la nuova sensibilità non ha completamente sostituito l'etica tradizionale. Piuttosto ci troviamo ancora in una fase di transizione, se è vero che nella restituzione del cadavere un ruolo importante, e anzi decisivo, è giocato, come già nei libri I e IX, dagli ἄποινα, i doni del riscatto, vero e proprio *Leitmotiv* di questo libro. Senza di essi la richiesta stessa di restituzione non è concepibile. I doni, menzionati qui e altrove da Zeus (vv. 76, 118–119 e 144–158), ma anche da Teti (v. 137) e da Priamo nella sua supplica (cfr. *infra*), hanno il potere di creare un legame tra il supplice e il supplicato, fungendo da strumento di pacificazione. Quella omerica è del resto una cultura oggettuale (si badi bene, non monetaria!), dove cioè l'oggetto donato ha un valore altissimo in quanto segno dell'onore e del rispetto tributati a chi lo riceve.[2] Il supplice di questo libro, Priamo, è per giunta un re, e quindi i suoi κειμήλια sono tanto più preziosi in quanto "parte dell'onore regale, parte e segno dell'identità stessa del re, fonte di onore eccelso per

1 Cerri 1986.
2 Cfr. le acute riflessioni di Giordano 1999, 136 ss.

chi li riceve"[3]. Solo inquadrando il fenomeno del dono nel suo contesto antropologico, è possibile mantenere quel senso del radicamento storico dei poemi omerici che tante letture in chiave psicanalitica hanno sacrificato. Il libro XXIV è stato infatti letto come storia del compimento psicologico ed etico di Achille, che da belva accecata dal dolore per la morte del compagno Patroclo, tornerebbe ad essere finalmente uomo.[4] Ma vedremo che Achille è sempre lo stesso eroe fiero e addolorato degli altri libri. Ciò che cambia, oltre all'intervento decisivo degli dei, è il ruolo svolto dalla pietà, l'ἔλεος[5], che Priamo con la dignità del proprio dolore e l'abilità retorica saprà suscitare in Achille. È giusto allora osservare che nel libro XXIV i conflitti dell'*Iliade* si risolvono e l'ira di Achille si placa, ma il punto non è focalizzare l'attenzione su un presunto ritorno all'umanità del Pelide, né tanto meno individuarne un improvviso slancio di altruismo e generosità.[6] Piuttosto che soffermarsi sul comportamento di Achille e sulla sua presunta evoluzione, mi sembra più utile individuare i fattori che portano quest'ultimo a restituire Ettore al padre. Non si tratta allora di indagare il sentimento di compassione dell'eroe, ma i modi in cui tale compassione è suscitata da

3 Giordano 1999, 39.

4 Così tra gli altri Seagal 1994 (in partic. p. 57) e Heath 2005.

5 Su Achille quale personaggio che resta uguale a se stesso e sul canto XXIV come libro dell'ἔλεος cfr. Crotty 1994, 3–23.

6 Così secondo Zanker 1998 Achille nel libro XXIV non sarebbe interessato ai doni, ma semplicemente altruista. L'altruismo farebbe da contraltare ai valori di reciprocità dominanti invece nel resto del poema. Sebbene Achille agisca su pressione degli dei, sia destinatario di un discorso elaborato di supplica, riceva ricchi doni e provi compassione per Priamo, "his generous gesture towards Priam remains principally his own response, thus going beyond the requirements of reciprocity" (p. 81). Contro questa interpretazione cfr. Crotty 1994, secondo il quale il gesto di Achille non riposerebbe solo sul sentimento di compassione per Priamo ma anche sulla prospettiva del riscatto (per l'onore che esso comporta). Del resto è per onorare Achille che Zeus aveva ordinato la supplica (su quest'ultimo punto cfr. Scott 1979). È vero che Achille ai vv. 555–556 e 560–562 mette in chiaro che ha deciso di esaudire la richiesta di Priamo indipendentemente dai doni, ma da qui a parlare di superamento dell'etica della reciprocità e di affermazione di altruismo mi sembra francamente che si commetta un eccesso interpretativo. Il fatto che Achille non dica espressamente di non cercare la gloria come contropartita al proprio gesto non significa che egli non nutra più alcun interesse nei confronti di essa. Il suo gesto magnanimo (e non altruista) è il risultato di una serie di fattori che agiscono sul suo animo: tra questi anche la prospettiva dei doni, considerati per l'onore che essi comportano.

Priamo. Un cambio di prospettiva apparentemente minimo, ma che ci permette di sostituire a stucchevoli letture psicanalitiche un'altra possibile chiave di lettura, quella "retorica", mediante la quale mettere in luce il ruolo della strategia persuasiva nella soluzione dei conflitti del poema.

Se, come dicevo, il nuovo obbligo giuridico-religioso di restituzione del cadavere non si è ancora imposto sulla vecchia etica dell'arbitrario trattamento del nemico, e se è vero che i doni sono ancora strumento indispensabile, è alla supplica che sarà necessario ricorrere "come mezzo di ulteriore pressione psicologica e di dissuasione da eventuali atti di violenza"[7]. Insieme agli ἄποινα è dunque il discorso retorico-persuasivo l'elemento imprescindibile perché la restituzione del cadavere, pure imposta dagli dei, abbia luogo.[8]

Nam epilogus quidem quis unquam poterit illis Priami rogantis Achillem precibus aequari? Così Quintiliano[9] esprimeva la propria ammirazione per quell'esempio magistrale di tecnica del discorso volto a suscitare pietà rappresentato dalla supplica di Priamo che ora mi accingo ad analizzare. In linea con lo spirito della presente ricerca mi concentrerò sull'aspetto retorico-verbale. Tuttavia, per comprendere appieno le ragioni del successo di Priamo, non si può fare a meno di considerare anche altri aspetti della sua supplica. Innanzitutto il pathos connaturato alla situazione in sé in cui si trovano supplice e supplicato, al di là e prima che qualsiasi parola risuoni nella tenda di Achille. Quindi sarà il caso di sottolineare la forza persuasiva della gestualità del re troiano, l'efficacia della sua retorica non verbale. Prima di soffermarmi sulla *Bittrede*, è opportuno, insomma, spendere qualche parola sugli effetti che già soltanto il *Bittgang* di Priamo produce sull'animo di Achille.

Ancor prima che il re cominci a supplicare, la situazione si presenta ricca di pathos. La critica ha generalmente individuato le radici di tale pathos in alcuni elementi paradossali:[10]

7 Cerri 1986, 32. Cairns 1993, 118 fa presente che non basta che Achille conosca e abbia accettato il decreto divino; egli deve essere comunque supplicato.

8 La parte verbale della supplica di Priamo non va pertanto sminuita. È vero che ai vv. 156–158 Zeus connotava Priamo quale ἱκετής senza fare esplicito riferimento al discorso, ma questa omissione non doveva provocare imbarazzo nel pubblico che ascoltava, poiché, verosimilmente, la pratica che l'aedo riferiva era nota: era chiaro cioè che un *Bittgang* fosse costituito anche da una *Bittrede* (cfr. Giordano 1999, 144).

9 X, 1, 50.

10 I seguenti elementi paradossali sono individuati, tra gli altri, da Cerri 1986, 2.

a) per età e per posizione sociale dovrebbe essere Priamo il destinatario della supplica e invece è lui il supplice.
b) Il supplicato è paradossalmente l'omicida (e non colui che ha subito un torto), mentre il supplice è il padre dell'ucciso.
c) Da nemici Achille e Priamo diventano ospiti.
d) Achille, dopo il discorso di Priamo, piange paradossalmente su azioni che pure ha compiuto in piena libertà e coscienza.
e) Il supplice è a casa sua, a Troia, mentre il supplicato si trova in terra straniera.

La paradossalità della situazione contribuisce indubbiamente alla persuasione, ma tenderei a non darvi eccessiva importanza. Alcuni degli elementi paradossali indicati vanno infatti ridimensionati. Così, se è vero che il supplicato Achille è l'omicida (punto b), è anche vero che questi sente vivo il torto subito dell'uccisione di Patroclo. Egli è insomma allo stesso tempo uccisore e compagno dell'ucciso. Inoltre Achille è sì in terra straniera (punto e), ma più importante mi sembra il fatto che si trovi nel campo acheo nella propria tenda, in un luogo particolarmente pericoloso per Priamo.[11] In questi termini, il campo acheo, pur trovandosi sul suolo troiano, è per il supplice terra straniera. Più che la paradossalità della situazione, ciò che stupisce Achille e lo predispone positivamente alla supplica sono il coraggio e la dignità del vecchio, che non ha paura di andare nella tana del lupo pur di ottenere il corpo di suo figlio. Lo stupore/ammirazione è espresso ai vv. 519–521:

Come hai osato recarti da solo alle navi degli Achei,
al cospetto dell'uomo che numerosi e gagliardi
figli t'ha ucciso? Hai un cuore forte come l'acciaio (σιδήρειόν νυ τοι ἦτορ)!

Queste parole ricorrevano tali e quali in bocca a Ecuba, ma qui assumono un nuovo significato. Con σιδήρειόν νυ τοι ἦτορ la regina condannava l'insensatezza, la temerarietà del gesto di Priamo, che, inflessibile nella sua testardaggine, aveva "un cuore *duro* come l'acciaio".[12] Ora invece il suo è il "cuore *forte*" di un padre, che, confidando sui propri sentimenti, oltre che sull'appoggio divino, non esita ad affrontare il suo peggior nemico. Già solo il fatto di essersi presentato alla tenda di

11 La missione è talmente pericolosa che senza l'aiuto di Ermes, che addormenta le sentinelle greche (cfr. vv. 443 ss.), Priamo non ne uscirebbe illeso.
12 Cfr. XXIV, 205.

Achille segna una prima fase dell'opera di persuasione. Priamo è supplice già solo in virtù del proprio coraggioso e ammirevole *Bittgang*.[13]

Ma passiamo ora a considerare la gestualità adottata dal supplice. Oltre al gesto canonico di abbracciare le ginocchia, descritto al v. 478, ciò che più stupisce il lettore/ascoltatore così come il supplicato è il bacio che il vecchio imprime sulle mani dell'assassino dei suoi figli. L'eloquenza di questo gesto sarà sottolineata anche dallo stesso Priamo, che con la parola oggettiverà e rafforzerà, se possibile, ciò che ha "detto" con il corpo. Il bacio è "una sorta di sfida, sia pure paradossalmente supplichevole, dal momento che ora sta ad Achille farsi capace di un gesto altrettanto forte".[14] Esso rientra pienamente in una strategia della sottomissione, che, vedremo, darà i suoi frutti. Che Priamo si umili dinanzi al nemico non deve meravigliare: qui un padre si trova nella situazione penosissima di dover chiedere la restituzione del cadavere di suo figlio.[15] Il bacio di Priamo e in generale la gestualità sua e degli altri personaggi omerici sono stati esaminati da Lateiner 1995,[16] che concludeva che "bodies reveal what words cannot say". Il libro di Lateiner è una monografia sulla retorica non verbale nei poemi omerici; pertanto non stupisce che l'autore abbia dato al gesto maggior peso che alla parola persuasiva. Ma siamo davvero convinti che "Words are here truly secondary, they merely ratify the language of bodies and the manipulation of distance and temporal intervals"[17]? Le parole di Priamo che ci ac-

13 Del resto Achille intuisce dall'apparizione improvvisa e "miracolosa" del vecchio nella sua tenda, descritta ai vv. 477–484, che quello è protetto dagli dei. Non si dimentichi, infine, che l'eroe era stato informato da Teti del volere divino e dell'imminente venuta del re troiano.

14 Giordano 1999, 147.

15 Pötscher 1992, 5 ss. distingue tra la supplica aggressiva di Teti nel libro I, che chiama *Manipulation*, e quella di Priamo, caratterizzata dalla totale sottomissione del supplice. Lo studioso motiva la diversità delle due suppliche sulla base della differente atmosfera dei libri, che nel primo sarebbe di violenza, mentre ora di pacificazione. La differenza fondamentale sta, però, nelle specifiche situazioni, anche emotive, in cui si trovano ad agire i supplici.

16 Su Priamo cfr. in partic. pp. 36–41.

17 Lateiner 1995, 37. Va detto che, fatta eccezione per Gödde 1998 e 2000, 47–74, che ha sottolineato l'armamentario degli argomenti di supplica, la svalutazione del piano verbale rispetto a quello gestuale della supplica appare tendenza diffusa tra gli studiosi. Alla base di essa si trova la tesi secondo cui, se è vero che la supplica è un rituale di contatto tra supplice e supplicato, la parte argomentativa sarebbe poco importante, perché non permetterebbe di stabilire tale contatto. Contro questa impostazione cfr. Naiden 2006 (in partic. p. 78), che mette in luce come una supplica priva di giustificazioni espresse a parole non sia

cingiamo a leggere ratificano una persuasione già avvenuta? O non sono piuttosto anche esse mezzo di persuasione efficace? È davvero utile stabilire una gerarchia tra le parole e i gesti? A che serve chiedersi se Achille venga convinto *più* dalle une o dagli altri? La persuasione opera su entrambi i piani e il successo della strategia del re è dovuto alla felice interazione tra situazione patetica, gesti e parole.[18]

Ciò premesso, leggiamo finalmente il discorso di supplica:

μνῆσαι πατρὸς σοῖο, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
τηλίκου ὥς περ ἐγών, ὀλοῷ ἐπὶ γήραος οὐδῷ·
καὶ μέν που κεῖνον περιναιέται ἀμφὶς ἐόντες
τείρουσ' , οὐδέ τίς ἐστιν ἀρὴν καὶ λοιγὸν ἀμῦναι.
ἀλλ' ἤτοι κεῖνός γε σέθεν ζώοντος ἀκούων
χαίρει τ' ἐν θυμῷ, ἐπί τ' ἔλπεται ἤματα πάντα
ὄψεσθαι φίλον υἱὸν ἀπὸ Τροίηθεν ἰόντα·
αὐτὰρ ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκον υἷας ἀρίστους
Τροίῃ ἐν εὐρείῃ, τῶν δ' οὔ τινά φημι λελεῖφθαι.
πεντήκοντά μοι ἦσαν, ὅτ' ἦλυθον υἷες Ἀχαιῶν·
ἐννεακαίδεκα μέν μοι ἰῆς ἐκ νηδύος ἦσαν,
τοὺς δ' ἄλλους μοι ἔτικτον ἐνὶ μεγάροισι γυναῖκες.
τῶν μὲν πολλῶν θοῦρος Ἄρης ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν·
ὃς δέ μοι οἶος ἔην, εἴρυτο δὲ ἄστυ καὶ αὐτούς,
τὸν σὺ πρῴην κτείνας ἀμυνόμενον περὶ πάτρης,
Ἕκτορα· τοῦ νῦν εἵνεχ' ἱκάνω νῆας Ἀχαιῶν
λυσόμενος παρὰ σεῖο, φέρω δ' ἀπερείσι' ἄποινα.
ἀλλ' αἰδεῖο θεούς, Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον,
μνησάμενος σοῦ πατρός· ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ,
ἔτλην δ' οἷ' οὔ πώ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος,
ἀνδρὸς παιδοφόνοιο ποτὶ στόμα χεῖρ' ὀρέγεσθαι.

---

tale. Sono d'accordo con Naiden, di cui però non condivido l'eccessiva prudenza quando afferma (p. 26) che gli argomenti utilizzati dai supplici omerici sono piuttosto convenzionali e che questi ultimi sono per così dire meno liberi di variare le proprie argomentazioni di quanto una concezione retorica della supplica implicherebbe. L'analisi delle suppliche omeriche condotta fin qui, aggiunta a quella che mi appresto a fare del discorso di Priamo, dovrebbe dimostrare la varietà degli argomenti e delle strategie utilizzati.

18 Parimenti non ritengo necessario accostare la persuasione gestuale di Priamo a quella tentata da Agamennone mediante le parole e i doni nel libro IX. Il corpo – così Lateiner – vincerebbe là dove una persuasione verbale invece fallirebbe. Priamo insomma sarebbe più convincente di Agamennone, perché l'atteggiamento del suo corpo mostrerebbe una sincera autoumiliazione: "Body language prevails over words or wealth when the two conflict." Prescindendo dal fatto che non si capisce quando entrerebbero in conflitto la questione dei doni o le parole e la gestualità della supplica, Priamo convince per tutta la serie di ragioni che ho esposto e che qui di seguito approfondisco.

Ricordati del padre tuo, Achille pari agli dei,
come me avanti negli anni, sulla soglia triste della vecchiaia:
forse anche a lui danno guai i popoli intorno
accerchiandolo, e non c'è nessuno a stornare da lui la rovina.
Eppure tuo padre, sapendo che tu sei vivo,
gioisce nell'animo suo, e spera di giorno in giorno
di vedere suo figlio tornare da Troia;
infelice davvero sono io, che nella vasta Troia ho generato
figli meravigliosi, e non me ne resta nessuno.
Ne avevo cinquanta, quando arrivarono i figli degli Achei:
diciannove m'erano nati tutti da uno stesso ventre,
gli altri me li partorivano donne diverse nella mia casa.
Alla maggior parte Ares violento ha fiaccato i ginocchi;
e quello che per me era unico, che salvava la città e la gente,
tu proprio adesso l'hai ucciso, mentre combatteva per la patria,
Ettore: ora vengo per lui fino alle navi degli Achei
a riscattarlo da te, e porto un compenso ricchissimo.
Su, Achille, rispetta gli dei ed abbi pietà di me,
nel ricordo di tuo padre: ancora più degno di pietà sono io,
ho sopportato quello che al mondo nessun altro mortale,
di portare la mano alla bocca dell'uccisore di mio figlio[19] (XXIV, 486–506).

Innanzitutto si noti come la supplica riprenda solo in parte le indicazioni fornite a Priamo dal dio Ermes, che ai vv. 465–467 così lo esortava a fare: "abbraccia i ginocchi al Pelide, / scongiuralo per suo padre, per la madre dalla bella chioma, / scongiuralo in nome del figlio, per commuovergli il cuore!" La scelta di Priamo di seguire soltanto le prime

19 Secondo la traduzione di Cerri Priamo tenderebbe la mano verso la bocca di Achille per toccargli il mento in atto di supplica. Questa interpretazione però non corrisponde a quanto narrato ai vv. 477–479, dove Priamo prima abbraccia le ginocchia del Pelide e poi gli bacia le mani. Baciare le mani dell'uccisore è del resto gesto più patetico del cingergli le ginocchia e più adatto a rappresentare l'autoumiliazione di cui il re si mostra ben conscio (anche Gödde 2000, 49 interpreta come Cerri, ma aggiunge un commento poco convincente: il gesto di tendere le mani alla bocca di Achille comporterebbe che Priamo entri in contatto, seppure non diretto, con i denti del Pelide, ai quali, diversamente che al mento, sono associate l'idea di aggressività e violenza. Il Poeta in questo modo intenderebbe sottolineare la pericolosità dell'incontro e la sottomissione del supplice). Ἀνδρός del v. 506 va allora inteso come possessivo dipendente dall'accusativo duale χεῖρ(ε) e ὀρέγεσθαι come verbo riflessivo: Priamo porta le mani di Achille alla (propria) bocca, per baciarle (al riguardo cfr. lo scolio D *ad locum*). Non c'è dubbio, comunque, che il verso si presti a diverse interpretazioni, riassunte da Brügger in Bierl/Latacz 2009:2 *ad locum*.

istruzioni del dio (abbracciare le ginocchia di Achille e scongiurarlo in nome del padre) sembra dimostrare che nell'*Iliade* – a dispetto di quanto ritenuto da qualche studioso – è attestata la possibilità di rielaborare retoricamente un messaggio.[20] Priamo "effettua una supplica che si distacca notevolmente dal programma assegnatogli, lo rielabora, come faranno gli oratori con i temi da trattare, creando … uno scarto evidente tra lo schema rituale della supplica e la sua realizzazione oratoria"[21].

L'intero intervento, a ben vedere, ruota attorno alla figura di Peleo. Priamo si presenta alla tenda di Achille in qualità di padre, prima ancora che di re, ed è a un padre che abilmente si richiama per ispirare com-

20 Cfr. *Introduzione* e *Cap. 6*, n. 1. Diversamente Visconti 2008/2009, 38, nel rilevare la presenza del divino nell'episodio omerico, nega a Priamo ogni abilità retorica: "La presenza del divino si percepisce in ogni particolare, e lo stesso discorso di Priamo non nasce da una brillante scelta di approccio oratorio, ma è un canovaccio suggeritogli da Hermes stesso, prima dell'arrivo alla tenda."

21 Così Giordano 1999, 67, ma già nell'antichità cfr. l'analisi contenuta nel Περὶ ἐσχηματισμένων β pseudodionisiano (120, 1–17), dove la supplica di Priamo è confrontata con quella suggeritagli da Ermes e considerata esempio di concisione in un discorso figurato (caratterizzato dall'uso dell'εὐπρέπεια, il tatto). Le istruzioni date da Ermes sono senz'altro tutte valide, ma la circostanza (καιρός) in cui si trova Priamo e la necessità di essere efficace nell'opera persuasiva gli impediscono di impiegarle tutte. L'interpretazione dello Pseudo-Dionigi non sembra essere stata accolta da Eustazio 1359, 22–25, secondo il quale Priamo avrebbe sì rifiutato il metodo insegnatogli da Ermes, ma soltanto perché impedito dal dolore a mettere in pratica tutte le istruzioni ricevute e non per essere più efficace in una circostanza delicata. Diversamente (ma senza fare riferimento alle testimonianze antiche) Brügger (in Bierl/Latacz 2009:2, 164), secondo cui le istruzioni di Ermes non vogliono essere un riferimento concreto ai familiari di Achille, ma soltanto indicazioni orientative. Del medesimo avviso anche Blößner 1991, 77 e Erbse 1986, 68: "Hermes legt dem Alten kein Programm vor, sondern gibt ihm zu verstehen, daß er als ἱκετής Achill bei dem anrufen soll, was jenem das liebste ist. Priamos aber greift mit gesundem Takt das der Situation Entsprechende heraus, den bewegenden Hinweis auf Peleus mit dessen Schicksal … wirkungsvoll." Le considerazioni di questi studiosi non devono mettere in ombra l'elaborata architettura retorica della supplica di Priamo. Sempre Erbse 1986, 69 considera questo passo iliadico un buon esempio di libero arbitrio umano nei poemi omerici: gli dei indicano la strada, ma poi sta alla sagacia (*Scharfsinn*) umana applicare le istruzioni ricevute ad una situazione specifica: "Der Gott deutet an … dem Scharfsinn des Menschen bleibt es überlassen, die rechte Anwendung auf den vorliegenden Fall zu finden." Ciò che qui mi sta a cuore sottolineare è il fatto che l'adattamento avviene nel campo della retorica: è una tecnica persuasiva ad essere modificata consapevolmente: "Das Götterwort will ausgelegt werden" (Erbse, *ibid.*).

passione nel suo ascoltatore.[22] Se la supplica suggerita da Ermes appariva convenzionale e generica, quella pronunciata da Priamo è adattata alle circostanze effettive in cui questi si trova ad operare.[23] Da un lato Priamo tocca la corda della nostalgia di casa,[24] dall'altro intende suggerire ad Achille che anche su suo padre potrebbero abbattersi mali simili a quelli che sta patendo lui. Nel Pelide verrà stimolato allora quel sentimento di ἔλεος, che Aristotele nella *Retorica* (II, 8, 1385 b 11) aveva indicato come la dolorosa consapevolezza prodotta dalla vista di un male, che, abbattendosi su un'altra persona, potrebbe però capitare anche a sé o ai propri cari. Priamo instaura un rapporto di empatia con il supplicato, estendendo a se stesso l'affetto che quello prova per suo padre; mette in atto un'operazione di *transfert*,[25] o, se si vuole, di identificazione emotiva, in quanto *trasferisce* su di sé caratteristiche di Peleo, *identificandosi* con lui. Come Peleo anch'egli è vecchio, è padre ed è stato privato di un figlio che avrebbe potuto tener lontana da lui la rovina. Entrambi sono inermi dinanzi alle minacce che provengono dall'esterno (gli Achei invasori per Priamo e i concorrenti al governo sui Mirmidoni per Peleo). Ma, a differenza di Peleo, Priamo è ancora più infelice e degno di compassione, perché non può neanche sperare di riabbracciare un giorno suo figlio (vv. 486–492).[26]

22 Così aveva pianificato del resto a XXII, 419 ss., quando però, senza l'intercessione divina, non avrebbe potuto supplicare Achille senza venirne ucciso. Il discorso del libro XXII aveva allora piuttosto la funzione di aprire il γόος rituale di Priamo e dei Troiani.

23 Cfr. Macleod 1982, 124. Altri esempi di discrepanza tra istruzioni retoriche ricevute e loro messa in pratica si trovano a I, 503–510 e IX, 225–336. Per ragioni di diplomazia Teti nel primo libro non usa esplicitamente l'argomento suggeritole da Achille (cfr. *supra Cap. 1*). Nel libro IX, invece, Odisseo aveva omesso la conclusione del messaggio di Agamennone, che ai vv. 158–161 metteva in risalto il proprio ruolo di re. Per un altro discorso rielaborato in modo adeguato alla situazione cfr. Scodel 1999, 82–83, che cita come cattivo esempio di mancanza di tatto la scelta di Telemaco in *Od.* I, 272–274 di convocare subito un'assemblea per ingiungere ai Proci di andarsene, laddove Atena/Mentore gli aveva consigliato di farlo il giorno dopo.

24 Già Ettore nel XXII libro (vv. 338) aveva cercato di muovere a compassione Achille ricordandogli Peleo, ma senza successo.

25 Così Giordano 1999, 148.

26 Bisogna dire con Hammer 2002, 184 s. che Peleo spera invano di rivedere il figlio, destinato a vita breve, e che ciò rappresenta un ulteriore elemento di pathos. Da notare inoltre con Brügger (in Bierl/Latacz 2009:2 *ad locum*) che il riferimento al padre di Achille assume un peso ancor maggiore se si pensa che la casa di Peleo nell'*Iliade* è indicata più volte quale riparo per i supplici (cfr. IX,

Quindi il vecchio prende a lamentare il proprio destino,[27] facendo notare come sia stato privato di tutti i suoi numerosi e valorosi figli, e mettendo in risalto, anche dal punto di vista sintattico – si veda l'Ἕκτορα in apertura del v. 501 – di aver perduto il più caro e forte di tutti, l'unico vero baluardo per sé e per il suo popolo: Ettore (vv. 493–502). Enumerando le proprie disgrazie, Priamo riesce ad amplificare il proprio dolore, guadagnandosi il "diritto" di essere compatito.[28] Inoltre è abile nel dire che a renderlo orfano dei suoi figli non sono stati i singoli achei, bensì Ares. In questo modo sembra voler sottolineare il destino di sciagura comune ad Achei e Troiani, vittime tutti, al di là dei suoi esiti, della guerra, male comune a causa del quale lo stesso Achille perderà la vita. Solo in un secondo momento con l'efficace climax del v. 500 (τὸν σὺ πρώην κτεῖνας; "tu proprio adesso l'hai ucciso") il re sottolinea la responsabilità del Pelide nel suo lutto più grave.[29] Il riferimento canonico nella supplica ai ricchi doni del riscatto, qui infiniti (ἀπερείσι' ἄποινα, v. 502), e il motivo altrettanto topico della necessità di rispettare gli dei (αἰδεῖο θεούς, v. 503), protettori dei supplici e in questa circostanza guida di Priamo, sono solo brevi parentesi. L'argomento portante della supplica, il ricordo di Peleo, riemerge prepotentemente alla fine del discorso (v. 503). Esso funge evidentemente da *captatio benevolentiae*, ma, a differenza delle altre suppliche che abbiamo letto nel poema, dove questo elemento trovava spazio nell'*incipit*, esso percorre qui l'intero intervento, tanto che la richiesta vera e propria di restituzione si riduce a poche parole. Parimenti, diversamente da quanto aveva fatto Agamennone nel libro IX, Priamo non enumera i doni del riscatto per filo e per segno per non rischiare di vanificare l'effetto patetico del proprio lamento.[30]

449–484, XVI, 570–576, XXIII, 84–90). Alla luce di ciò – suggerisce velatamente Priamo – Achille ha il dovere di accogliere il re supplice con benevola ospitalità (su questo cfr. anche Heiden 1998, 4 s.).

27 Il v. 493 (αὐτὰρ ἐγὼ πανάποτμος; "infelice davvero sono io"), pur essendo molto simile al v. 255, ha un fine persuasivo, mentre prima Priamo insultava i figli e si lamentava senza un fine parenetico.

28 Cfr. Aristotele, *Rhet.* 1365 a 10, in cui si dice che uno stesso argomento, quando viene diviso in più parti, risulta più efficace. Aristotele citava al riguardo *Il.* IX, 592–594.

29 L'atteggiamento di Priamo rimane tuttavia prudente, soprattutto se paragonato al modo in cui aveva maledetto Achille in sua assenza (cfr. XXII, 44 ss. e 423).

30 Così lo scolio T al v. 504. Ecco altre differenze con le suppliche del libro IX: a) Agamennone non si era recato personalmente da Achille, Priamo sì (la sua presenza contribuisce notevolmente alla persuasione); b) Il motivo padre-figlio

Il pathos sortisce i suoi effetti. Con grande sensibilità il Poeta descrive al v. 508 il gesto di Achille che "afferrò la sua mano e scansò dolcemente (ῆκα) il vecchio", ad indicare che la tensione tra i due uomini non si è ancora del tutto allentata. Achille è diviso tra il sentimento ancora vivo di vendetta per Patroclo e quello della pietà per il vecchio supplice, ma è quest'ultimo sentimento che si sta facendo prepotentemente largo dentro di lui.[31] Ecco che immersi nel ricordo i due uomini piangono insieme, l'uno per il figlio e l'altro ricordando suo padre e il compagno morto (vv. 509–512).[32] Priamo e Achille si trovano accomunati nel dolore, in quella che Burkert chiamava "die Gemeinsamkeit jenseits des Grabes".[33] Achille sta per uscire dalla sfera di dolore solipsistico nella quale si era rinchiuso allontanandosi dalla comunità. Ancora qualche istante e molte lacrime per Patroclo, e l'eroe sublimerà finalmente il proprio dolore nella visione del tragico destino comune a tutti gli uomini. Mosso a pietà dalla testa bianca di Priamo (v. 516) e commosso dalla sua supplica, Achille non dimentica Patroclo, ma *comprende* la sua morte, se ne fa una ragione. Il suo ἔλεος, ripeto, non è improvviso slancio altruistico, non nasce da un animo tutto ad un tratto

era stato utilizzato anche da Fenice (in quel discorso, però, agiva una componente che nella supplica di Priamo manca: il legame affettivo personale tra supplice e supplicato); c) i doni di Agamennone non fanno cambiare idea ad Achille: quelli di Priamo vengono accolti, ma non bastano da soli a persuadere. Sulle affinità tra Fenice e Priamo cfr. Held 1987: entrambi si rivolgono alla stessa persona (Achille), inserendo nei propri discorsi elementi autobiografici che mirano ad esaltare il loro ruolo di padre. Sulle affinità Achille-Fenice cfr. Heath 2005, 146–154: Achille prende Fenice a modello per il proprio discorso usando argomenti simili, ma, mentre Fenice non vuole rivedere il padre, il Pelide lamenta di non poterlo rivedere (secondo Deichgräber 1972, 69 addirittura Achille diverrebbe simbolicamente Fenice). Per un accostamento tra la supplica di Priamo e quella di Crise (in entrambi gli episodi un vecchio giunge tra nemici portando con sé doni per riscattare un figlio) cfr. Bierl/Latacz 2009:2, 179.

31 Si pensi a VI, 62 e s., dove Achille respingeva con fermezza la mano del supplice Adrasto.

32 Sul ruolo conciliatore dell'atto congiunto del ricordare cfr. Zecchin de Fasano 2000, 62.

33 1955, 106. Si tratta di un legame assai diverso dalla relazione di amicizia cui si erano appellati i figli di Priamo prima di essere uccisi da Achille (cfr. Troo a XX, 463–472, Licaone a XXI, 64–135 e la supplica immaginaria di Ettore a XXI, 111–128). La loro è retorica della φιλότης, così Crotty 1994; Priamo adotta invece la retorica dell'ἔλεος.

inteneritosi, bensì dalla consapevolezza del dolore collettivo che egli grazie alla supplica di Priamo ha acquisito.[34]

La persuasione è avvenuta. Achille ammira il coraggio del vecchio che ha osato presentarsi al cospetto di chi gli ha procurato tanti lutti, e pronuncia quella che per toni e struttura appare una delle prime *consolationes* della letteratura occidentale quali saranno codificate più tardi dalla retorica. Il Pelide esorta Priamo a sopportare il dolore, perché "gli dei stabilirono questo per gl'infelici mortali, / vivere in mezzo agli affanni (vv. 525–526)". La gnome, che qui suona tanto più dolorosa se si considera che è pronunciata – tragico paradosso – da un giovane ad un vecchio, diventerà un *topos* della letteratura consolatoria.[35] La gnome si espande diventando il racconto delle due giare, dalle quali Zeus attinge il bene e il male da assegnare agli uomini. All'uomo non è concesso di vivere una vita completamente priva di affanni. Chi è fortunato può attingere *anche* alla giara che contiene le gioie, mentre i più infelici sono votati ad una vita di sofferenze. Achille crea quindi un legame con il supplice, quando riflette che entrambi appartengono alla categoria degli uomini più fortunati che hanno potuto attingere da *entrambe l*e giare. Se prima il processo di identificazione aveva coinvolto Peleo e Priamo, ora

34 Cfr. Crotty 1994, 80: "The *eleos* he feels for Priam does not spring from kindness … Rather, his *eleos* reflects Achilles' tragic sense of himself." Il dolore di Achille passa da una dimensione privata ad una pubblica (cfr. *ibid.*, 82). L'avvenuta metamorfosi è indicata dal v. 518 ("Infelice, davvero molti affanni hai patito in cuor tuo", cfr. Burkert 1955, 105–106). "Es ist ja das gemeinsame Menschsein, an das Priamos appelliert, ein Menschsein, durch das letztlich auch Todfeinde miteinander verbunden und zu gegenseitiger Achtung angehalten sind" (Stroh 2009, 36). Di catarsi mediante l'ἔλεος parla Zecchin de Fasano 2000, 60 s.

35 Cfr. Kassel 1958, 54–55, che cita *Il.* XX, 49, dove si dice che le Moire hanno dato agli uomini un animo rassegnato, τλητὸν … θυμόν, vale a dire non solo l'obbligo di sopportare il dolore (*das Tragenmüssen*), ma anche la *forza* per farlo (*das Tragenkönnen*). Cfr. anche *Inno ad Apollo*, 190–193, dove si dice che gli uomini nulla possono contro la vecchiaia e la morte, *Inno a Demetra*, 147 s. e le riflessioni affini nell'epopea di *Gilgamesh*. Sia Achille sia Gilgamesh pervengono ad una filosofica accettazione dei mali del mondo dopo aver parlato con un uomo più vecchio (rispettivamente Priamo e in *Gilg.* X Ut-napishtim), che condivide con loro il medesimo destino; su questo confronto cfr. West 1997, 346 s.

si assiste ad un ulteriore avvicinamento tra supplice e supplicato. Peleo come Priamo come Achille. Tutti e tre patiscono il medesimo destino.[36]

Dalla gnome si passa alla spiegazione teologica fino al racconto paradigmatico. Neanche il paradigma, altra caratteristica imprescindibile della successiva letteratura consolatoria, manca.[37] Peleo poteva ritenersi un uomo fortunato: aveva prestigio, potere e ricchezze, aveva ottenuto perfino il privilegio di sposare una dea; lo stesso vale per Priamo, i cui possedimenti sembrano non aver confini.[38] Poi però anche su di loro si sono abbattute le disgrazie, come su Achille, destinato a morire lontano dalla patria e dagli affetti.[39] Resistere, dunque (cfr. ἄνσχεο del v. 549), rassegnarsi al destino è l'unica via percorribile. Le lacrime, del resto, non faranno certo tornare Ettore in vita![40] L'argomentazione di Achille non fa una piega, ma Priamo è troppo impaziente di dare le giuste esequie a suo figlio per pensare ad altro. Rifiuta perciò l'invito a sedersi, mostrando una nuova autoconsapevolezza. Sa che Achille è ormai persuaso e che presto gli restituirà il suo Ettore, e si sente abbastanza forte da ricordargli il motivo per cui è giunto lì. Gli ricorda i doni che ha portato con sé e lo benedice augurandogli di godersi quelle ricchezze nella sua terra, e allo stesso tempo, ringraziandolo per avergli risparmiato la vita, si mette al riparo da qualsiasi violenza:

Non invitarmi a sedere, alunno di Zeus, fino a quando
Ettore sta nella tenda privo di esequie, restituiscilo invece,
al più presto, ch'io lo riveda con i miei occhi; tu accetta
il grande riscatto che porto: possa goderne,

36 Cfr. Lardinois 2000, 647 s.: accanto allo scopo consolatorio, la parabola delle due giare ha allora anche funzione autoconsolatoria per Achille (cfr. Burkert 1955, 106 e Heath 2005).

37 Cfr. Kassel 1958, 70–72. L'esempio canonico di paradigma consolatorio è l'intervento di Dione in *Il.* IV, 382–404. Cfr. anche Cicerone, *Tusc.* III, 59.

38 A questo proposito Scodel 2005, 159 s. parla di "rhetorical expansion" a partire da dati geografici. Nell'*Iliade* le digressioni etnografiche – argomenta la studiosa – sarebbero, diversamente dall'*Odissea*, indipendenti dall'esperienza personale di chi parla. Achille avrebbe sentito parlare del vasto regno di Priamo e userebbe questo materiale di seconda mano, espandendolo retoricamente.

39 Così Hammer 2002, 167: "What unites the suffering of Achilles, Priam and Peleus is the collision of their fates. Priam is about to lose his home, Achilles will not return home, and Peleus will die alone."

40 Cfr. vv. 550–551: l'argomento dell'impossibilità di far tornare in vita il morto con le lacrime e quindi la necessità di tornare quanto prima alla normalità è tipico delle *consolationes*. Dal punto di vista retorico l'affermazione è presentata come ἀδύνατον.

e ritornare nella tua patria, dato che prima di tutto
m'hai lasciato in vita, a vedere la luce del sole (XXIV, 553–558).[41]

Ma l'impazienza (cfr. τάχιστα al v. 554) del vecchio irrita l'eroe, che mette bene in chiaro che non ha ceduto al volere di nessuno: la sua è una decisione libera e autonoma. Sì, acconsentirà alle richieste del supplice perché così ha deciso, ma non sopporta che quello lo incalzi (vv. 560 ss.).[42] Achille dunque balza fuori dalla tenda e dà ordine di ungere e vestire il corpo di Ettore; quindi lo adagia lui stesso sulla bara, per poi prorompere in un lamento:

Non adirarti con me, Patroclo, se vieni a sapere,
pur essendo nell'Ade, che ho restituito a suo padre
Ettore divino, perché non m'ha dato un riscatto da poco.
Anche di questo, in giusta misura, a te farò parte (XXIV, 592–595).

Come dicevo sopra, il riscatto gioca ancora un ruolo importante nei rapporti tra supplice e supplicato. Esso significa onore, l'onore che Achille potrà spartire con il compagno Patroclo e che giustifica un gesto a prima vista irrispettoso della sua memoria.

Tornato nella tenda, Achille rivolge a Priamo l'invito a cenare insieme a lui, garantendogli che all'alba sarebbe tornato a Troia col corpo di Ettore. Sul discorso qui pronunciato dal Pelide (vv. 599–620) vale la pena di soffermarsi, perché esso è ben strutturato per persuadere. Per convincere Priamo a toccare cibo, interrompendo per qualche istante il

41 Questa benedizione-augurio è accostabile alla supplica di Crise agli Achei nel libro I; qui però c'è in più un appello velato ad essere risparmiato. I vv. 556–557 furono atetizzati da Aristarco, che non comprese il carattere rituale della benedizione.

42 Achille sente nell'insistenza e nell'impazienza di Priamo un rimprovero implicito al proprio comportamento; dato che ha già deciso di cedere alla supplica, ne rimane ferito nel suo amor proprio. La maggior parte dei commentatori, invece, spiega la rabbia di Achille con il fatto che l'eroe vuole che la propria decisione di restituire il corpo di Ettore sia intesa quale scelta indipendente dai doni offerti. Priamo ragionerebbe in termini di logica della reciprocità e, insistendo a voler dare ad Achille i doni del riscatto, priverebbe il gesto di costui di qualsiasi carattere di magnanimità. Poco convincente l'interpretazione psicanalitica di Heath 2005, secondo cui il Pelide vedrebbe frustrato il proprio desiderio di condividere la sua nuova dimensione di umanità con Priamo; egli avrebbe bisogno del vecchio per portare a compimento la propria evoluzione interiore. Dinanzi al rifiuto del re troiano, riprenderebbe la propria natura violenta (da qui il gesto di stizza).

lutto per il figlio, Achille racconta, infatti, la storia di Niobe, che, pur essendo ancora più infelice del re troiano, accettò di mangiare:

> Si ricordò di mangiare perfino Niobe dalla bella chioma,
> alla quale ben dodici figli morirono dentro la casa,
> sei figlie e sei figli nel fiore degli anni (XXIV, 602–604).

Se Niobe, pur avendo perso dodici figli, ha trovato la forza di interrompere il lutto, a maggior ragione potrà farlo Priamo che piange (in questa circostanza) la morte del solo Ettore. Si tratta di quella che in retorica sarà definita conclusione *a maiore ad minus*.[43] Il paradigma ha quindi prima di tutto funzione esortativa, vuole cioè essere un monito a non rifiutare l'ospitalità offerta,[44] e inoltre serve anche a consolare.[45] Per nove giorni i figli di Niobe restarono insepolti; non c'era nessuno a seppellirli, perché l'intera popolazione era stata pietrificata. Solo al decimo giorno gli dei ebbero pietà di quei corpi che provvidero personalmente a seppellire (vv. 610–612). "E lei (Niobe) si ricordò di mangiare, quando fu stanca di piangere" (v. 613). Ora, continua Achille,

43 Ma cfr. Eustazio 1567, 38 s. e Kakridis 1949: come Apollo e Artemide, in due, hanno ucciso *tanti* figli di Niobe, così Achille, da *solo*, ha ucciso *tanti* figli di Priamo.

44 Una *Mahnrede*; così Oehler 1925, 6–7. Sul racconto di Niobe quale paradigma da seguire per Priamo cfr. anche Alden 2001, 26–29. In generale sull'opportunità di considerare le storie raccontate nell'*Iliade* per la loro funzione persuasiva e non come racconti di intrattenimento del pubblico (come invece sarebbe nell'*Odissea*) cfr. Minchin 2001, 204–205.

45 Su questo cfr. Davies 2006, 583: "… exhortation is mingled with consolation." Oltre allo scopo esortativo e a quello consolatorio, che assolvono alla *argument function*, ovvero rappresentano il fine immediato di Achille, la critica moderna ha individuato anche *key functions*, obiettivi poetici che andrebbero al di là della situazione contingente (la terminologia è di Andersen 1987, che individua la *key function* nella volontà del Poeta di sottolineare la distanza tra dei e uomini). La letteratura in merito è ampia. Mi limito qui a menzionare, oltre al già citato Andersen, il lavoro di Marino 1999 (in partic. pp. 25–33). La studiosa ritiene che il paradigma di Niobe abbia un effetto prescrittivo sulla pianificazione del rituale funerario che Priamo svolgerà ai vv. 660 ss. Lo scopo non sarebbe tanto l'invito a mangiare, quanto inibire le reazioni di Priamo alla vista del cadavere del figlio. L'invito/obbligo a mangiare conterrebbe, inoltre, tutta una serie di informazioni relative alla prassi funeraria, che Priamo decodificherebbe correttamente, ripetendole alla lettera nella sequenza del rito funebre che, sulla falsariga di Niobe, farà tenere ai Troiani. Il paradigma avrebbe allora anche un valore illocutorio, nel senso che dirigerebbe la complessiva reazione di Priamo e dei Troiani, dagli aspetti emotivi a quelli rituali, determinando la durata e il decorso delle esequie.

la donna, trasformata in roccia, smaltisce il lutto mandatole dagli dei (v. 617). "Ma su, vecchio divino, pensiamo anche noi / a mangiare; poi piangerai nuovamente tuo figlio" (vv. 618–619). L'invito a mangiare non significa che Priamo debba abbandonare per sempre il dolore per Ettore. La storia paradigmatica di Niobe non si conclude del resto al v. 613 con l'esortazione a mangiare, ma prosegue per mostrare il dolore "pietrificato", vale a dire "eterno" della donna.[46] Se Niobe continua quindi a riflettere sui propri κήδεα, "Achilles' speech therefore offers no easy or simple resolutions but recognizes the need to go on reflecting in thoughtful meditation upon devastating events".[47] Consolazione sì, ma non invito all'oblio!

La storia di Niobe è riferita da Achille (e ovviamente dal Poeta) in modo da contenere più di un elemento comune a quella di Priamo.

46 I vv. 614–617, che descrivono la trasformazione in roccia di Niobe, furono ritenuti già nell'antichità spuri, perché produrrebbero una contraddizione tra la pietrificazione e il fatto che la donna tocca cibo. Omero sembra, però, aver adattato un antico mito che raccontava la pietrificazione alla situazione contingente descritta nell'*Iliade* (cfr. Kakridis 1930). Il punto è – avverte Schmitz 2001 – che ciò che conta in questi versi non è la pietrificazione della donna, quanto il fatto che dopo il pasto ella continui il lutto *per sempre*. Al v. 617 corrispondono le parole con cui Achille assicura a Priamo che egli potrà continuare a piangere il figlio anche dopo il pasto. Se si atetizzassero gli ultimi versi del racconto di Niobe, si eliminerebbe, pertanto, un importante collegamento tra l'*exemplum* mitico e la situazione attuale. Inoltre, anche sul piano lessicale il sintagma κήδεα πέσσειν ricorre sia per Niobe sia per Priamo ad indicare un dolore che continua: smettere il lutto per mangiare non significa che la persona da piangere venga dimenticata per sempre. Ciò vale anche per il Pelide. La storia di Niobe permetterebbe, infatti, di riconoscere la sua *innere Verfassung*. Lo stesso Achille non aveva toccato né cibo né aveva dormito perché sconvolto dalla morte di Patroclo (si ricordi nel libro XIX la celebre scena in cui il Pelide esorta a scendere in campo subito senza mangiare, mentre Odisseo spiega l'opportunità di rifocillarsi per affrontare meglio il nemico). All'inizio del libro XXIV Achille, a differenza dei suoi compagni che mangiano e dormono, è insonne e digiuno. Con il racconto di Niobe, dunque, egli parlerebbe anche a se stesso. Sulla pietrificazione della regina e dei suoi sudditi cfr. anche Marino 1999, 30: "Priamo deve 'pietrificare' il suo dolore secondo il paradigma mitologico: vale a dire uscire dal campo della πρᾶξις per entrare in quello della catalessi delle emozioni e dei sentimenti." Il re troiano deve finalmente uscire da quella condizione di liminalità del lutto nella quale è ancora possibile la vendetta, e tornare alla normalità. Per Marino, però, la forza della scena non sta tanto nella considerazione astratta del dolore comune a tutti gli uomini (quello che Zanker 1988, 88 chiama *fellow-suffering*), quanto piuttosto nel ruolo concreto svolto dal rito funebre nella vita comunitaria.

47 Lynn-George 1996, 16.

Oltre alla questione del toccar cibo, che costituisce il fine principale del discorso (Niobe mangia perché Priamo deve mangiare)[48], un'altra analogia consiste nel fatto che, come i figli di Niobe, anche Ettore è rimasto insepolto per nove giorni.[49] Per creare questa analogia sembra che il Poeta abbia inventato ad *hoc* il motivo della pietrificazione della popolazione.[50] Parimenti il motivo degli dei che vegliano su quei corpi rappresenta un parallelo per quella scena dell'*Iliade* dove essi fanno in modo che il cadavere di Ettore non si decomponga. Un ulteriore parallelismo intercorre tra la città "pietrificata" di Niobe e Troia, che per dieci giorni si astiene dalla guerra per celebrare le esequie di Ettore.[51]

La retorica di Achille è vincente.[52] Egli ha appreso la lezione di Fenice ad essere "dicitore di discorsi" (*Il.* IX, 449). Suo allievo modello,[53] sa convincere, consolare, piegare non (solo) con l'azione ma anche con la parola.

48 Cfr. Kakridis 1949, 99.

49 Secondo Kakridis 1949 (ma cfr. già nell'antichità Eustazio 1367, 43), richiamandosi alla storia dei Niobidi lasciati per nove giorni insepolti, Achille si giustificherebbe per aver scempiato il cadavere di Ettore. L'analogia tra le due situazioni è evidente, ma non mi sembra che ci sia da parte del Pelide alcuna volontà di giustificarsi.

50 Ancora Kakridis 1949. Che il popolo paghi per la ὕβρις della sua regina è comunque plausibile. Diversamente da Kakridis, Pötscher 1985/1986, 24 s. ritiene che Omero non abbia inventato dettagli del mito di Niobe per offrire un paradigma a Priamo, per piegare, insomma, la storia al fine esortativo contingente, ma piuttosto abbia operato una *contaminatio* tra due varianti: a) Niobe pietrificata insieme ai suoi sudditi non mangia (vv. 610–612); b) Niobe mangia e poi continua a piangere fino a quando non si trasforma in pietra (vv. 613 ss.).

51 Il parallelismo è colto da Mackie 1996, 162, che confronta i vv. 610–612 con i vv. 664–667.

52 Cfr. Eustazio 1367, 1 ss., che sottolinea la πολυπειρία ῥητορική di Achille, che, degno allievo di Fenice, riesce a convincere Priamo a toccar cibo. Diversa l'analisi di Heath 2005: con la storia di Niobe Achille supererebbe sì tutti gli altri oratori del poema, ma non perché avrebbe successo nel persuadere a un'azione, bensì perché sarebbe in grado di soffrire e di riflettere sulla tragicità della vita umana.

53 Deichgräber 1972, 69: "… so denkt der Homerleser an die Art, wie Phoenix … seine Argumente wählt (IX, 432). Es sind wie in Achills langer Rede Sentenz, allegorische Erzählung und Paradeigma. Achill scheint in unserer Szene der Musterschüler seines Lehrers und Erziehers geworden zu sein. Er beherrscht die Methoden von Phoenix' Didaktik. Er scheint selbst ein Phoenix geworden, seine Natur mit der seines Lehrers getauscht zu haben."

Conclusioni

Non c'è dubbio che un ruolo importante nella soluzione del nodo conflittuale del poema sia giocato dal compianto funebre. Esso ha potere di integrazione. Sin dall'arrivo alla tenda di Achille, Priamo esprime l'urgenza di piangere il figlio, e il Pelide stesso darà inizio ai riti funebri per Ettore, segnando il ritorno alla normalità.[54] La normalità rituale non riguarda soltanto Ettore, che finalmente riceve degna sepoltura, ma anche Priamo, che vede esaudita la sua richiesta, e, non ultimo, lo stesso Achille. Supplice e supplicato, infatti, piangono e mangiano insieme, riuscendo così ad elaborare i rispettivi lutti. Medesimo potere integrativo è posseduto, oltre che dal rito, dai doni del riscatto. Ma il ritorno alla normalità è reso possibile anche dall'architettura studiata della supplica di Priamo.[55] La decisione di restituire il corpo di Ettore non è il frutto allora di una naturale evoluzione psicologica di Achille, né (soltanto) obbedienza al monito divino, ma processo messo in moto dall'ἔλεος che Priamo con la sua persona,[56] i suoi gesti e la parola ha saputo ispirare.[57] Nell'ultimo libro del poema, attraverso le figure di Priamo, brillante oratore[58] e di Achille, che quanto ad abilità oratoria non è da meno, è ribadito il ruolo centrale della parola persuasiva nello sviluppo degli eventi narrati.

54 Cfr. Seaford 1994, 174. Di reciprocità tra Achille e Priamo, creata attraverso tre situazioni rituali comuni – la supplica, il lamento funebre e il pasto – parla Gödde 2000, 54; di *rutinización* Zecchin de Fasano 2002, 66.

55 "Ein Triumph der Redekunst"; così giudica la supplica Stroh 2009:2, 34.

56 È chiaro che l'abilità retorica di per sé non basta; è necessario che il supplice sia persona degna di rispetto e di compassione, e Priamo, in quanto re, vecchio e padre, lo è. Cfr. Naiden 2006, 26: "A suppliant may well be persuasive, as a rhetorical conception requires, but he must also be worthy."

57 Del resto lo stesso Achille al v. 632 si compiace del μῦθος di Priamo. Non capisco le difficoltà di Marino 1999 a riconoscere nel μῦθος la supplica di Priamo.

58 "Priamo suscita paura e pietà proprio come un retore aristotelico e un poeta; tuttavia Priamo è più simile a un retore che a un poeta poiché suscita emozioni per un fine specifico, pratico" (Belfiore 1992, 251).

Capitolo 12
Tecniche di autopersuasione: alcuni monologhi

Nel presente libro ho esaminato le tecniche retoriche mediante le quali gli eroi-oratori dell'*Iliade* cercano di convincere uno o più interlocutori a compiere un'azione o a prendere una decisione. Il processo persuasivo si è svolto in tutti i casi analizzati tra almeno due attori: colui che cerca di convincere e colui o coloro che devono essere convinti. Mi sembra, però, che Omero presenti l'uso di tecniche di persuasione anche in alcuni monologhi, dove l'attore e il ricettore della persuasione coincidono. Ritengo che sia possibile, insomma, ricostruire nei poemi omerici l'impiego da parte degli eroi di tecniche di *autopersuasi*one.

La bibliografia sui monologhi omerici è relativamente ricca. Hentze 1904 faceva presente che, sebbene questa forma di discorso esprima le sensazioni e le riflessioni di un soggetto senza renderle pubbliche, è rappresentata da Omero come un discorso *pronunciato*, come una manifestazione oratoria. I monologhi sono introdotti, infatti, non da un verbo di pensare, come ci si aspetterebbe, ma da un verbo di *dire*. Si tratta quindi di *dialoghi* tra il parlante e la sua anima o il suo cuore, che viene trattato come se fosse una seconda persona, il destinatario reale di un messaggio.[1] Ad Hentze risale, inoltre, la distinzione, ancora oggi valida, tra *erwägende* e *betrachtende Monologen*, vale a dire tra monologhi valutativi e constatativi.[2] I primi sono i soliloqui nei quali un perso-

1 Di "ein Sprechen in der Unterhaltung" parla Snell 1931, 82; di "diskursives Denken" Fränkel 1951, 111–113, che ritiene che in Omero non si assista ad una vera e propria scissione dell'io. Il "dialogo" con se stessi non sarebbe paragonabile ad una conversazione tra interlocutori, anche perché ciò che appare un impulso dettato dall'io sarebbe in realtà un dono divino, vale a dire un processo innescato dall'esterno.

2 Gli unici studiosi che, per quanto ne so, prendano le distanze, seppure solo in parte, dallo schema proposto da Hentze sono Paduano 1970, 54 ss. e Petersmann 1974. Quest'ultimo, in particolare, nell'analizzare quelli che chiama gli *Entscheidungsmonologen* dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, che corrispondono grossomodo agli *erwägende Monologen* di Hentze, individua un'evoluzione tra un poema e l'altro. Nei monologhi dell'*Iliade* l'interesse del Poeta si concentrerebbe sulla decisione che scaturisce dal processo valutativo, mentre nell'*Odissea* il Poeta

naggio valuta una situazione e immagina alcune reazioni ad essa con le relative conseguenze. Questi prende in considerazione diverse possibilità di azione per poi risolversi, dopo una riflessione più o meno elaborata, in favore di una di esse. La situazione più frequente è quella che vede un eroe titubante se affrontare un nemico in battaglia o ritirarsi. Nei monologhi constatativi, invece, i personaggi danno voce alle proprie sensazioni e ai propri pensieri senza però che dal dialogo con se stessi scaturisca una decisione.

All'interno dei poemi omerici i monologhi assolvono a un doppio compito: da un lato spiegano al lettore/ascoltatore le motivazioni alla base delle azioni degli eroi, dall'altro contribuiscono a caratterizzare psicologicamente questi ultimi. Essi sono espressione – così Hentze – della "psychologische Kunst des Dichters in der Entwicklung der Gedanken" (p. 20). Attraverso il monologo, il Poeta rivela le pulsioni interiori e le motivazioni dell'eroe, soprattutto, ma non solo, in un momento critico, mostrando che l'azione eroica (almeno per quanto riguarda l'*Iliade*) nasce dalla consapevolezza dell'inevitabilità della morte e dei limiti dell'esistenza umana.[3]

Da Hentze in poi i monologhi omerici sono stati studiati prevalentemente nell'ambito degli studi di psicologia omerica per rispondere alla domanda se nei poemi sia già documentata l'esistenza di un processo decisionale autonomo e libero. Gli eroi iliadici sono direttamente responsabili delle proprie azioni e decisioni? Oppure i loro atti e comportamenti, invece che da motivazioni individuali, dipendono sempre dalla volontà divina, di cui gli uomini sono soltanto strumento più o meno inconsapevole?[4]

---

darebbe maggior peso alla ricerca della soluzione e quindi allo scavo interiore del parlante. Rispetto all'*Iliade*, il monologo nell'*Odissea* avrebbe, pertanto, un carattere maggiormente lirico, preludendo, così, ai monologhi della poesia lirica arcaica e del dramma.

3 Cfr. Scully 1984.

4 Il dibattito sull'autonomia e la libertà decisionale degli eroi omerici è assai vasto e articolato. Esso ha preso spesso le mosse dall'esame del monologo pronunciato da Odisseo in *Il.* XI (per cui cfr. *infra*), alternativamente visto come prova di un'istintiva capacità di scegliere, che non sarebbe frutto di alcuna riflessione [Voigt 1934; Snell 1955] o dell'esistenza già presso Omero di un articolato processo decisionale, frutto del libero arbitrio (Lesky 1961, Petersmann 1974, Scully 1984 con un interessante confronto con la funzione del monologo nel dramma). Individua nell'*Odissea* un diverso grado di responsabilità umana rispetto all'*Iliade* Fränkel 1951, 120 ss. Equilibrata la posizione di Schadewaldt 1959, 300–303, secondo il quale l'influenza divina non escluderebbe che

Un altro punto di vista dal quale sono stati studiati i monologhi riguarda, poi, la presenza del "tipico" in Omero. Come anche per altri episodi narrati nei poemi, tra i quali si ricordi, ad es., la scena della supplica in battaglia, la struttura dei monologhi, soprattutto iliadici, è stata investigata alla ricerca da un lato di elementi ricorrenti e dall'altro di particolari unici e irripetibili. Così per Petersmann 1974 i monologhi dell'*Iliade* presenterebbero una struttura ricorrente e tipica, dove i singoli *Gedankengänge* non sarebbero mai irripetibili, perché ripetibili e tipiche sarebbero le situazioni in cui i personaggi si trovano a parlare a se stessi. L'unico elemento discriminante tra un soliloquio e l'altro sarebbe – così Petersmann – la decisione finale, che non è la stessa in tutti i casi. Emblematico è in questo senso il monologo pronunciato da Menealo nel libro XVII dell'*Iliade* (vv. 91 ss., cfr. *infra*). Qui l'eroe, come già altri personaggi, è incerto se restare a combattere o fuggire, ma è il solo che si risolva per la fuga.

Diversamente da Petersmann, Fenik 1978, 68–90 ha osservato come Omero attraverso i monologhi caratterizzi in modo sempre diverso i suoi personaggi. I monologhi presenterebbero un alto grado di stilizzazione; tuttavia ciascuno di essi sarebbe un *unicum* da considerare all'interno del contesto narrativo in cui si situa. Le affinità tra un soliloquio e l'altro non vanno certo ignorate – avverte lo studioso –, ma è anche vero che tutto il poema "is a veritable network of narrative formulae" (74), e, a veder bene, i monologhi presentano elementi comuni anche ad altre sezioni del poema. Fenik ne conclude che la caratterizzazione di ogni personaggio monologante è appropriata e conforme al suo ruolo e alla sua personalità. I monologhi, pertanto, non sarebbero tra di loro interscambiabili.[5]

Ad oggi, tuttavia, non esiste alcuno studio che analizzi i monologhi omerici quali brani oratori, vale a dire come discorsi nei quali chi parla

l'uomo avvii un processo decisionale autonomo. Cfr. anche Böhme 1929, 79 s., von Fritz 1943, Harrison 1960, Russo-Simon 1971, 45 e 48, Sharples 1983 (sulla nozione di individuo in Omero) e Gaskin 1990 (sull'autoconsapevolezza dei personaggi omerici, presente a dispetto dell'assenza della nozione corrispondente).

5 Prima di Fenik cfr. Schadewaldt 1959, 300–303, che osserva che il *Bauplan*, la struttura dei diversi monologhi, è la stessa, ma che tuttavia ciascuno di essi ha forma e significato propri, e Russo 1968, 288 ss. per un esempio di scena dove il Poeta derogherebbe da un *pattern* ripetuto e tradizionale. Sulla stessa linea di Fenik, infine, Edwards 1987, 95, che osserva come il Poeta ritragga realisticamente emozioni diverse a seconda dei personaggi monologanti.

impiega consapevolmente strategie persuasive per convincere il proprio cuore di una determinata azione o decisione.[6] Qualche spunto in questa direzione è offerto da Jarrat 1991, 35, che, in un libro dedicato alla Sofistica, osserva *en passant* che il testo omerico presenta già i germi di una coscienza retorica che si esprimerebbe attraverso non solo la discussione pubblica, ma anche il *dibattito interiore*. I personaggi discuterebbero, oltre che in pubbliche assemblee, anche con se stessi e si *(auto)* convincerebbero di qualcosa.

Dedicato invece alla *internal Rhetoric* – l'autopersuasione – dall'antichità ad oggi è il libro di Nienkamp 2001, la cui riflessione prende le mosse proprio dai monologhi dell'*Iliade*, che presentano personaggi agitati da pensieri e intenzioni contrastanti. I ragionamenti e gli esiti sono diversi da un eroe all'altro, il che dimostrerebbe che i singoli oratori sono caratterizzati individualmente. Il contributo di Nienkamp è prezioso; tuttavia, né esso offre un'analisi approfondita del testo omerico, né il concetto di *internal rhetoric* ha a che fare esclusivamente con la persuasione.[7] Egli si limita ad individuare schemi generali di discorsi nei quali qualcuno *parla* a se stesso, ma non sempre per *convincersi* di qualcosa. Lo studioso, cioè, non evidenzia né spiega le strategie autopersuasive messe in atto dal parlante, e, almeno relativamente al testo omerico, non rileva l'affinità argomentativa tra discorsi persuasivi, nei quali si vuole convincere qualcuno di qualcosa, e discorsi autopersuasivi, in cui quel qualcuno coincide con il parlante.

Probabilmente una delle ragioni per cui si è ignorato l'impiego da parte degli eroi monologanti omerici di strategie autopersuasive va cercata, ancora una volta, nella nozione di *naturalezza* o *spontaneità* dei fenomeni riguardanti il comportamento, ivi compreso il *comportamento oratorio*, dei personaggi del poema. Già per Hentze 1904, del resto, la struttura dei monologhi seguirebbe "eine natürliche Gedankenfolge und Gliederung" (p. 20). L'oratore apre il monologo con un appello, quindi presenta due o più alternative, le valuta, pronuncia una formula di passaggio con la quale rimprovera se stesso per la titubanza avuta, e

6 Il generale disinteresse nei riguardi dell'autopersuasione nell'*Iliade* è lamentato anche da Davies 2006, che analizza i monologhi autoconsolatori pronunciati da Achille a XVIII, 121 e XIX 137–138.

7 E ciò vale a dispetto anche di quanto Nienkamp stesso tornerà a scrivere nel 2009, in un contributo nel quale l'*Iliade* non è menzionata: "Internal rhetoric is my term for the way that we persuade ourselves … I thus coin the term 'internal rhetoric' … to call attention to the persuasive or rhetorical nature of much of our thought" (p. 18).

infine prende una decisione. Tutto questo rifletterebbe il *naturale* modo di sentire e di pensare di un eroe in difficoltà. Nulla si dice invece dell'arte della persuasione, qui nella forma dell'autopersuasione, che i monologhi "valutativi" presuppongono. Gli eroi utilizzano una sorta di logica argomentativa che li porta a convincersi di una tesi anziché di un'altra. Essi cercano i motivi validi a contrastare una decisione o quelli che, viceversa, possono sostenerla. Si verifica, pertanto, un processo simile a quello che abbiamo osservato nei tentativi di persuasione rivolti ad uno o più interlocutori diversi dal soggetto che parla. Molti degli strumenti retorici impiegati nei dialoghi o nelle concioni assembleari li vediamo applicati nei monologhi. Si tratta generalmente di argomenti "logici", che rientrano, cioè, in un ambito di persuasione razionale. Poco spazio hanno, invece, in questa forma di discorso le argomentazioni patetiche, dal momento che manca un interlocutore esterno al quale ispirare compassione.

L'analisi che segue riguarda quattro monologhi pronunciati nell'*Iliade*, tutti riconducibili alla categoria degli *erwägende Monologen*. Alla fine di un dibattito fatto di argomentazioni e controargomentazioni, il monologante si convince della bontà di una decisione.

a)

Odisseo si trova nel bel mezzo della battaglia da solo. I suoi compagni, infatti, presi dal panico, si sono dati alla fuga. Il Poeta descrive lo stato di angoscia dell'eroe, che "turbato allora parlò al suo stesso cuore animoso"[8]

Misero me, che mi succede? Gran male se fuggo
per paura del numero; ma peggio se sono preso
da solo: gli altri Danai li ha dispersi il Cronide (*Il.* XI, 404–406).

8 ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν (*Il.* XI, 403). Il medesimo verso, che indica una struttura (pseudo)dialogica, introduce anche gli altri monologhi qui esaminati. Sul sentimento espresso dal greco ὀχθήσας con riferimento in particolare al monologo di Odisseo di *Il.* XI, ma anche a passaggi dell'*Odissea*, cfr. Adkins 1969, 14–18: Odisseo sentirebbe il peso della responsabilità di essere un ἀγαθὸς ἀνήρ, capendo che non basta che dimostri buone intenzioni nel voler difendere la comunità, ma deve conseguire risultati concreti (Adkins a questo proposito chiama la civiltà omerica *results-culture*). Il verbo ὀχθεῖν esprimerebbe, allora, il senso di frustrazione e inadeguatezza che assale l'eroe nel momento in cui non si sente all'altezza del compito cui è chiamato ad assolvere.

In un primo momento Odisseo mette a confronto le alternative della fuga e della prosecuzione della battaglia. Comprende che entrambe le soluzioni sono foriere di conseguenze negative, ma argomenta in favore della prima, opponendo alla tesi della guerra il dato della solitudine. Zeus ha disperso i compagni, quindi significa che il suo isolamento nel campo è irrevocabile. Non dice semplicemente che gli altri Achei si sono ritirati dinanzi ai nemici, ma che *un dio* ne ha determinato la fuga, e la decisione di un dio – si sa – è inoppugnabile. Viene da pensare ai tanti discorsi persuasivi dell'*Iliade* nei quali la volontà divina è argomento impiegato a sostegno o a discredito di una tesi.[9] Si tratta, però, di un momento di debolezza passeggera. Ben presto Odisseo si ribella all'idea della fuga, che pure il suo cuore fino a un attimo prima aveva contemplato:

> Ma perché queste cose m'ha detto il mio cuore?[10]
> Questo so, che sono i vili a lasciare la guerra,
> mentre chi è valoroso in battaglia, è necessario comunque
> che stia al suo posto con forza, colpisca o resti colpito! (XI, 407–410).

Il Laerziade si persuade che già solo il fatto di aver preso in considerazione un'alternativa allo scontro sia stato frutto del panico. All'eroe non si pone altra scelta che la battaglia. Il processo decisionale si compie[11]

9 Ecco alcuni esempi: II, 111–113, IV, 234–239, VIII, 174–176, IX, 236–239, XIX, 86–90.

10 ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός. Si tratta di un verso formulare, che divide questo e gli altri monologhi in due parti non solo sul piano formale, ma anche su quello tematico.

11 Petersmann 1974, 151 parla, sulla scorta di Hentze 1904, di "ein souveräner Entscheidungsakt". Di avviso contrario Voigt 1934 e Fenik 1978, 78, secondo i quali qui non avrebbe luogo alcun dibattito interiore, in quanto l'eroe seguirebbe una norma impostagli dalla società. Odisseo si trova dinanzi sì ad un dilemma, ma in nessun modo *rifletterebbe* su una decisione alternativa. Egli constaterebbe semplicemente che una decisione ha una conseguenza negativa e che un'altra è anche peggiore. "Das ist aber offenbar insofern noch keine 'Entscheidung', als es kein Akt bewußter Wahl, überhaupt kein Akt des 'Willens' ist" (p. 91). Odisseo avrebbe semplicemente ritrovato il coraggio, mentre un attimo prima era in preda al panico. Voigt credeva di trovare conferma alla propria tesi nel fatto che l'ultima argomentazione espressa in forma di gnome non è personalizzata. Odisseo, cioè, non dice *espressamente* di appartenere alla schiera dei valorosi e non deciderebbe di *voler* restare, ma prenderebbe coscienza di *dover* restare, perché questa è la norma sociale che lo vincola, e che ne impedirebbe – secondo lo studioso – l'esercizio del libero arbitrio. Odisseo prende sì in considerazione delle alternative, ma alla fine si lascerebbe guidare da quei valori in cui credeva anche prima di essere assalito dal panico. Le argo-

grazie ad un altro espediente ben noto agli oratori omerici: l'enunciazione di una verità universale in forma di gnome. I vili abbandonano il campo, mentre i valorosi continuano a combattere anche da soli.[12] La prospettiva è ora radicalmente mutata: se inizialmente Odisseo valutava il da farsi dal punto di vista della sicurezza personale (*das Persönliche*), ora a dettare il corso dei suoi pensieri sono le leggi del codice eroico (*das Normative*).[13] La sua argomentazione è *retorica*, nel senso che egli pronuncia argomenti a favore di una tesi e altri a sostegno della tesi opposta, per poi mettere fine al dibattito interiore con un'ultima argomentazione vincente.

b)

Il libro XVII del poema racconta i Μενελάου ἀριστεία, le gesta che Menelao compie dopo la caduta sul campo di Patroclo. Dopo aver ucciso il troiano Euforbo, all'Atride si fa incontro Ettore, incitato dal dio Apollo ad arginare la furia guerriera del Greco. Alla vista del temibile nemico, Menelao viene preso dal panico e così parla al proprio cuore:

> Misero me! Se abbandono le belle armi
> e Patroclo, che per il mio onore giace qui morto,
> chiunque dei Danai mi veda, mi farà oggetto di biasimo.
> Se invece mi batto da solo con Ettore ed i Troiani,
> per questo senso di vergogna, sarò uno accerchiato da molti:
> Ettore dall'elmo ondeggiante porta qui tutti i Troiani (XVII, 91–96).

Menelao prima riflette che, se lasciasse alla mercé dei nemici il cadavere di Patroclo, morto a causa della guerra che *lui* ha scatenato, incorrerebbe

mentazioni di Voigt e Fenik non mi convincono, perché ritengo che Odisseo, servendosi di tecniche argomentative affini a quelle impiegate nei discorsi persuasivi, ingaggi una sorta di agone oratorio con se stesso, un agone che altro non è che il riflesso di un tormentato processo decisionale autoconsapevole. Non mi sembra poi necessario che Odisseo debba dire *apertis verbis* di essere un eroe perché si possa credere che riferisca a se stesso la gnome. Contro la tesi di Voigt cfr. già Gaskin 1990, 8–10.

12 L'argomento morale dell'inderogabilità dal codice eroico era stato già impiegato da Poseidone a XIII, 116–119, quando incitava i migliori tra i Greci a combattere tenendo conto della loro responsabilità e del loro ruolo. Lo stesso argomento è addotto da Ettore nella replica ad Andromaca (VI, 441–446, cfr. *supra*); su questo molto bene Hainsworth 1993.

13 Cfr. Lohmann 1970, 39–40.

nel pubblico biasimo.[14] Dopodiché considera la possibilità di affrontare Ettore e gli altri Troiani da solo. Il verso formulare "Ma perché queste cose m'ha detto il mio cuore?" (v. 97) interrompe anche in questo monologo il processo valutativo. Stavolta, però, il monologante non si risveglia da uno stato di inerzia o panico, né biasima se stesso per aver codardamente tentennato. Al contrario, l'Atride si rimprovera di aver accarezzato progetti troppo audaci:

> Se contro il volere dei numi vogliamo resistere a un uomo
> favorito da un dio, presto ci coglie grave rovina.
> Perciò nessuno dei Danai, che pure mi veda cedere ad Ettore,
> potrà biasimarmi, perché combatte mandato da un dio.
> Se riuscissi a trovare Aiace possente nel grido di guerra,
> tornando in due, potremmo riprendere la lotta,
> anche contro il volere dei numi, se almeno salvassimo il morto
> per Achille Pelide: sarebbe il minore dei mali! (XVII, 98–105).

Perché mai qualcuno dovrebbe biasimare Menelao nel vederlo cedere dinanzi ad Ettore? È evidente a tutti che quello è aiutato da un dio, e ovviamente sarebbe un atto di inaudita presunzione voler tenere testa a un immortale. L'Atride anticipa con una contro-obiezione l'accusa di codardia che potrebbero muovergli i compagni. È meglio allora andare in cerca di un aiuto piuttosto che affrontare da solo lo scontro. Solo in questo modo avrà buone possibilità di sottrarre ai nemici il cadavere di Patroclo. Ciò "sarebbe il minore dei mali", conclude Menelao (v. 105), per poi fuggire dinanzi ai Troiani e andare in cerca di Aiace che di qui a poco (vv. 120–122) convincerà a combattere insieme a lui a difesa del corpo del compagno. La decisione si dimostrerà saggia, dal momento che i due guerrieri riusciranno a proteggere il cadavere, anche se Ettore sottrarrà l'armatura di Achille.

Non c'è dubbio che il monologo di Menelao sia singolare: pur nella tipicità dell'*incipit* ("Misero me!") e della struttura (valutazione di due alternative; verso formulare di biasimo rivolto al proprio cuore; decisione finale), si tratta dell'unico monologo che si concluda con la decisione di fuggire. L'argomentazione autopersuasiva è efficace, e da essa l'eroe trae chiare conseguenze:

a) se abbandono Patroclo, sarò biasimato;
b) se mi batto da solo, verrò accerchiato;

14 L'argomento del pubblico biasimo è spesso adottato nei discorsi persuasivi per incitare un eroe a combattere. Si pensi ad Odisseo nel libro II o a Poseidone nel libro XIII.

c) Ettore è aiutato da Apollo; nessun uomo dotato di senno può sperare di vincere un nemico sostenuto dalla divinità;[15]
d) *ergo*, il timore del pubblico biasimo, che il cuore mi ha dettato, non ha più ragion d'essere.
e) Decisione finale: mi ritiro, ma per cercare rinforzi.

Menelao è abile a trovare una premessa culturale da opporre all'imperativo eroico che spinge un guerriero ad affrontare il pericolo.[16] La sua decisione sarà un compromesso tra l'argomento "eroico" e quello "realistico".[17]

Retorica persuasiva e autopersuasiva trovano, dunque, anche nel monologo dell'Atride un terreno comune.

c)

Iliade, libro XXI: Achille sta facendo strage di Troiani. La città cadrebbe già ora in mano ai Greci, se Apollo non intervenisse a spronare Agenore, ispirandogli ardore guerriero. Eppure, alla vista di Achille in armi, anche il Troiano è agitato da pensieri contrastanti:

Misero me! Se fuggo davanti al forte Achille,
là dove fuggono gli altri, dominati dal panico,
mi prenderà lo stesso, e mi sgozzerà come un vile.
Se invece li lascerò inseguire da Achille Pelide,
e fuggirò a forza di gambe lontano dal muro, in senso opposto,
verso la pianura di Troia, per giungere poi
alle pendici dell'Ida ed imboscarmi tra le macchie,
potrei allora verso sera fare il bagno nel fiume,
rinfrescarmi dal sudore, e tornar verso Ilio (XXI, 553–561).

All'inizio è il panico a parlare: il dilemma è se fuggire insieme agli altri Troiani o farlo da solo, prendendo la direzione opposta ai compagni, là dove le probabilità di tornare illeso dal campo appaiono più alte. Anche in questo caso l'eroe, puntuale, torna in sé:

Ma perché queste cose m'ha detto il mio cuore?
Mentre fuggo dalla città verso il piano, dovesse vedermi
e, venutomi dietro, raggiungermi coi piedi veloci!

15 L'argomento del favore divino di cui godono o gli avversari o chi parla è un motivo ricorrente nei discorsi persuasivi quando si vuole indurre qualcuno ad adottare una tattica difensiva o offensiva (cfr. le osservazioni contenute nei *Capp. 3, 4* e *9*).
16 Cfr. Nienkamp 2001.
17 Secondo Fenik 1978, invece, quella di Menelao non sarebbe altro che una banale scusa, che ne rivelerebbe il ruolo minore tra gli eroi del poema.

565 Non sarà possibile poi evitare la morte e il destino:
fra tutti gli uomini è troppo più forte.
Se invece gli andassi incontro davanti alla città:
anche la sua pelle certo è vulnerabile al bronzo affilato,
una sola vita è dentro di lui, si dice che sia un mortale;
ma è Zeus Cronide che gli dà la gloria (XXI, 562–570).

Sia che fugga insieme agli altri, sia da solo, Agenore capisce che verrà comunque raggiunto e ucciso da Achille. A questo punto è meglio affrontarlo direttamente, perché, se le probabilità di restarne ucciso restano invariate, almeno si prospetta anche un'altra possibilità: uccidere il nemico. L'argomentazione del Troiano a sostegno della battaglia non fa una piega: è vero che il Pelide è di gran lunga più forte rispetto agli altri uomini (il v. 506 presenta un'ipotetica obiezione alla decisione di restare in campo), ma è altrettanto vero che egli è mortale come tutti gli altri; la sua gloria è immortale, perché gli è stata data da Zeus, ma non il suo corpo, vulnerabile al bronzo (i vv. 568–570 costituiscono una sorta di contro-obiezione).

La struttura autopersuasiva assomiglia a quei discorsi rivolti ad un interlocutore nei quali si obietta un argomento avanzandone un altro più stringente. Fuggire verso la pianura è quanto ad Agenore detta il cuore. La sua mente, però, o meglio, l'Agenore ritornato in sé, che ha preso coscienza del proprio valore e delle proprie responsabilità, obietta che alla fuga non consegue necessariamente un bel bagno nel fiume, perché Achille potrebbe vederlo mentre scappa, raggiungerlo e ucciderlo. Sia in questo monologo, sia in quello di Odisseo che ho esaminato sopra, il momento dell'autopersuasione sembra avvenire d'istinto. L'eroe torna in sé e si chiede come abbia potuto lasciarsi sopraffare dalla paura. In entrambi i monologhi si assiste alla presa di coscienza del proprio ruolo da parte dell'eroe, ma, mentre nel primo Odisseo si appella esplicitamente al codice eroico, qui Agenore si limita piuttosto a calcolare le *chances* di salvezza. Se è vero, quindi, che l'impeto di coraggio viene all'improvviso, è anche vero che le *ragioni* di tale coraggio sono corroborate da argomentazioni persuasive, siano queste espresse in forma di gnome (Odisseo) o fondate su prove razionali (Agenore). Esse, per giunta, ricalcano gli argomenti presenti nei discorsi dove un oratore cerca di convincere un interlocutore. Il Poeta può dire per Antenore che "dentro di lui l'animo fiero agognava a far guerra e combattere" (vv. 571–572), perché gli ultimi argomenti hanno siglato definitivamente la sua presa di coraggio. Il processo autopersuasivo è stato messo

in moto da un istinto, un'intuizione, ma è conservato e portato a termine grazie ad un processo argomentativo-retorico.

d)

Ettore è pronto ad affrontare Achille. A nulla servono le suppliche accorate del padre e della madre.[18] Il Troiano non si sottrarrà al suo destino. Pur animato da odio inesausto,[19] Ettore, tuttavia, conosce un momento di debolezza:[20]

Misero me! Se rientro nella porta e dentro le mura,
Polidamante per primo mi farà il suo rimprovero,
lui che in città m'esortava a riportare i Troiani
in questa maledetta notte, quando Achille divino si è mosso.
Ma non gli detti retta; e sarebbe stato assai meglio!
Rovinato adesso il mio popolo per la mia sventatezza,
mi vergogno di fronte ai Troiani, alle Troiane dai pepli fluenti,
che non dica qualcuno, benché peggiore di me:
"Ettore, presumendo della sua forza, ha distrutto l'esercito."
Diranno proprio così: sarebbe allora per me assai meglio,
battendomi faccia a faccia, o uccidere Achille e tornare,
o essere ucciso da lui gloriosamente sotto le mura (XXII, 99–110).

Il monologo dell'eroe troiano è un misto di odio e paura, di raziocinio ed emotività.[21] Anche qui, come nei precedenti soliloqui, un eroe oscilla tra paura e coraggio: rientrare nelle mura comporta sì la salvezza, ma attirerà anche inevitabilmente il pubblico biasimo. Affrontando Achille, invece, non solo Ettore si risparmierebbe la vergogna di un atto codardo, ma avrebbe comunque la possibilità di sconfiggere il nemico. Il panico gli suggerisce, poi, una terza possibilità: affrontare sì il Pelide, ma disarmato. Offrendo la resa dei Troiani con annessa restituzione di Elena e dei suoi beni dotali, insieme alla cessione agli Achei di metà di tutte le ricchezze di Troia, Ettore eviterebbe lo scontro finale:

18 Cfr. *Il.* XXII, 38–76 e 82–89.

19 Cfr. *ibid.*, 96.

20 Cfr. Scully 1984: tra quelli iliadici il monologo di Ettore rifletterebbe la più ampia visione della vita e della morte. Il capo troiano parla subito dopo le suppliche dei suoi genitori, ma non risponde direttamente ad essi, bensì dialoga con il proprio cuore, perché solo con esso potrebbe affrontare un tema delicato e intimo quale la paura della morte.

21 Bene Lohmann 1970, 38: "Rationales Abwägen und emotionale Erregung durchdringen einander, eine vorzügliche Studie der psychologischen Situation, in der sich Hektor befindet."

Se deponessi invece lo scudo ombelicato
e l'elmo pesante, ed appoggiata al muro la lancia
andassi incontro io stesso ad Achille perfetto,
gli promettessi che Elena e con lei le ricchezze,
tutte quante Alessandro sulle navi ricurve
portò via con sé a Troia, quello che della guerra è stato il motivo,
restituiremo agli Atridi, ed altro a parte daremo
agli Achei, di quanto possiede questa città;
esigerei dai Troiani in quel caso il giuramento degli anziani
di nulla nascondere, ma dividere tutto in due parti
quanta ricchezza la nostra bella città racchiude in se stessa…
(XXII, 111–121).

Anche qui il personaggio interrompe bruscamente il corso dei pensieri codardi, rimproverando il proprio cuore: "Ma perché queste cose m'ha detto il mio cuore?" (v. 122). A differenza degli altri passi esaminati, però, il superamento del momento di debolezza qui non è completo. L'eroe, infatti, non prende coscienza del proprio valore, bensì comprende che ormai è troppo tardi per arrendersi: la situazione è precipitata, e Achille si sente troppo vicino alla vittoria per essere ancora disposto a trattare.

Temo che se vado a supplicarlo, non avrà compassione di me
e nemmeno rispetto, mi scannerà indifeso come una donna,
una volta ch'io abbia deposto le armi.
Non è più possibile ormai conversare con lui
di questo e di quello, come un ragazzo ed una ragazza,
come tra loro ragazza e ragazzo conversano (XXII, 123–128).

A questo punto tanto meglio attaccarlo subito e vedere chi gli dei sceglieranno di far morire:

Meglio attaccare al più presto battaglia; vediamo
a quale dei due l'Olimpio concederà la vittoria (XXII, 129–130).

Due sono le obiezioni ben argomentate che Ettore solleva al proprio cuore in questo momento di debolezza non del tutto superato:

a) è troppo tardi per arrendersi.
b) C'è sempre una possibilità di vittoria nello scontro. Al contrario, la fuga o la resa portano inevitabilmente alla morte.

Sebbene non recuperi completamente il coraggio,[22] Ettore sa soppesare le varie possibilità e scegliere saggiamente il male minore.

22 Che sia ancora vulnerabile ad un nuovo attacco di panico lo dimostrano sia il v. 131, dove si dice che Ettore non si lancia subito all'attacco ma aspetta, sia il v.

Il monologo è singolare, perché singolare è l'atmosfera che il Poeta vuole riprodurre:[23] gli ultimi istanti di vita di Ettore devono essere raccontati con tinte drammatiche.[24] Il Troiano matura qui la decisione di non fuggire, per poi ribaltarla scappando. Questo monologo "tradito", se così possiamo chiamare la retorica mista di orgoglio e terrore del figlio di Priamo, contribuisce significativamente alla tensione dell'episodio. La paura è più forte di qualsiasi norma eroica e della retorica che a quella norma si ispira.[25]

136, quando il Troiano, alla vista di Achille, viene assalito ancora una volta dal panico, ora talmente travolgente da indurlo alla fuga. I meccanismi di autopersuasione diventano, diversamente dal caso di Agenore, *autoinganni*, crollando dinanzi alla paura.

23 Su questo bene Petersmann 1974.

24 Schadewaldt 1959, 300–303 offre una bella analisi del monologo di Ettore quale espressione del turbamento interiore di un eroe, solo nell'ora disperata in cui vede avvicinarsi la morte.

25 Sulla paura di Ettore nel momento in cui sente avvicinarsi la fine cfr. Zecchin de Fasano 2002. Bella l'analisi di Gaskin 1990, 13: "He dies as a man before his body dies." Per una rassegna bibliografica sul monologo di Ettore e un'analisi della drammaticità dell'episodio, che anticiperebbe le *rheseis* degli eroi delle tragedie euripidee, cfr. González de Tobia 1998/1999.

Conclusioni generali

La parola parlata sembra avere nei poemi omerici, e in particolar modo nell'*Iliade*, un peso addirittura maggiore rispetto all'azione, se è vero che Omero sottolinea che è nell'ἀγορά che gli uomini diventano illustri.[1] Si pensi poi alla similitudine tra i vecchi troiani e le cicale:

> Sedevano alle porte Scee gli anziani del popolo,
> per vecchiaia esenti da guerra, ma parlatori
> valenti, simili alle cicale, che nella selva,
> ferme sull'albero, mandano fuori la voce armoniosa.[2]

Nonostante l'età avanzata e la debolezza fisica, i vecchi hanno ancora una voce stentorea, che cattura l'attenzione del pubblico. Essi non sono più in grado di combattere,[3] ma grazie all'eloquenza continuano a guidare l'azione della comunità.[4]

---

1 L'assemblea è luogo dove mietere gloria in *Il.* I, 490, IX, 438–443 e XVIII, 105–106; cfr. Griffin 2004. Cfr. anche *sch. ad Il.* I, 490–491, in cui si dice che Omero conosce due virtù degli uomini, l'azione e il discorso, per poi dare maggiore risalto al discorso. Ma cfr. il lavoro di Barck 1976 dedicato al binomio parola-azione nei poemi omerici (anche nell'*Odissea*), nel quale si argomenta che le due nozioni hanno pari importanza.

2 *Il.* III, 149–152: ἥατο δημογέροντες ἐπὶ Σκαιῇσι πύλῃσι, / γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ' ἀγορηταὶ / ἐσθλοί, τεττίγεσσιν ἐοικότες, οἵ τε καθ' ὕλην / δενδρέῳ ἐφεζόμενοι ὄπα λειριόεσσαν ἱεῖσι.

3 La loro posizione, secondo Martin 1989, sarebbe analoga a quella di Tersite, cattivo oratore, i cui discorsi non sono supportati da gesta eroiche. Personalmente ritengo più opportuno l'accostamento con Nestore, un vecchio ma anche un brillante oratore, che da giovane era stato guerriero valoroso.

4 Il frinire delle cicale è chiaro, penetrante, ben percepibile e mi sembra che si presti bene a descrivere un buon oratore. Ma cfr. *supra* nell'*Introduzione* (n. 143) l'interpretazione opposta di Mackie 1996. Cressey 1979 analizza l'uso dell'immagine delle cicale in altri autori greci e latini, concludendo che Omero nel passo iliadico in questione vuole dire che i vecchi troiani "are elder statesmen and raconteurs, a witanegemot, not decrepit voyeurs on a park bench" (p. 40). Così dicendo, Cressey si oppone ad un'interpretazione diffusa (per cui cfr. ad es. Willcock 1978 e nell'antichità già Eustazio 395, 33 e 396, 10), che vede i vecchi parlare con voce stridula e fastidiosa, come fastidioso sarebbe il suono delle cicale. Ma una voce stridula è, osserva giustamente Cressey, un *rhetorical non-starter*, un elemento, cioè, che destinerebbe l'oratore al fallimento. Per

Una parola suadente è dono degli dei e allo stesso tempo rende l'oratore simile a un dio.[5] Il poema è ricco di riferimenti all'abilità degli eroi nel parlare in assemblea e accanto agli scontri militari dà notizia di contese *verbali* tra i giovani.[6]

I discorsi diretti occupano i 2/3 dell'*Iliade*[7] e ci permettono di delineare il carattere dei personaggi; essi, inoltre, dirigendo l'azione, contribuiscono allo sviluppo della trama.[8]

La parola parlata è utilizzata nell'*Iliade* per gli scopi più diversi: per lodare, rimproverare, consolare,[9] esortare, ingannare, ma soprattutto per *convincere* a compiere un'azione o ad accettare un'idea o una proposta. L'oratoria ha qui insomma una dimensione squisitamente pratica.

Come sono concepiti, però, questi discorsi? Sono pronunciati in modo spontaneo e immediato o sono piuttosto frutto di calcolo? Presuppongono un accurato piano retorico, un uso *consapevole* di tecniche e strategie persuasive? È possibile, insomma, parlare di discorsi retorici?

Se con "retorica" si intende una scienza sistematica, insegnata nelle scuole, e ridotta in forma di trattato, è chiaro che essa non è presente nei poemi omerici. Questi non sono manuali di regole da seguire per diventare un oratore di successo. Se un'eco d'insegnamento retorico è senz'altro presente nel celebre verso 443 del libro IX dell'*Iliade*, in cui si dice che Fenice insegnò ad Achille "nei discorsi ad essere buon parlatore, nelle azioni efficace", non si può affermare che in epoca omerica vi fosse un insegnamento sistematico della disciplina.[10] Va immaginato,

---

Dickson 1995, 14 la similitudine indica un modo di parlare piacevole ma inefficace. Cfr. anche Stanford 1969, Krapp 1964, 161 e Kaimio 1977, 97.

5 Cfr. *Od.* VIII, 161 ss. Sulle implicazioni della nozione dell'origine divina della parola suadente cfr. *infra*.

6 Cfr. *Il.* XV, 281–284.

7 Il calcolo è stato fatto da Griffin 2004, che però ha preso in considerazione non soltanto i discorsi persuasivi, ma anche le semplici conversazioni.

8 Il poema ruota intorno all'ira di Achille e al modo in cui essa viene contrastata mediante un particolare tipo di discorso, la supplica; questa la tesi di Thornton 1984, che analizza quattro sequenze di supplica nell'*Iliade:* a) suppliche ruotanti intorno alla coppia Crise-Agamennone; b) supplica di Achille a Teti, affinché a sua volta supplichi Zeus; c) λιταί del nono libro; d) supplica di Priamo ad Achille. Sull'importanza dei discorsi per lo sviluppo della trama cfr. già nell'antichità Elio Aristide, *Or.* XLV, 140 s.

9 Si pensi alla consolazione di Dione ad Afrodite di *Il.* IV, 382–404, brillante esempio dell'uso di un paradigma a scopo consolatorio; al riguardo cfr. Oehler 1925, 18–19 e Willcock 1964, 382–404.

10 Di questo avviso è invece Reyes Coria 1996, 28: "Imagino … a un profesor de retórica que con estas narraciones cuajadas no sólo de discursos, sino de un

piuttosto, un insegnamento di natura pratica, basato sull'esempio e sull'imitazione e non su un tirocinio scolastico vero e proprio.[11] Questo verso è spesso citato per dare una risposta affermativa alla domanda sull'esistenza o meno di oratoria nei poemi omerici, dal momento che attesta la presenza già nell'*Iliade* del termine ῥητήρ, "oratore", dello stesso campo semantico di ῥητορική. Ma è appunto alla dimensione *oratoria* e non retorica che il termine rimanda. Chi, d'altra parte, ha voluto negare che vi sia retorica intesa come τέχνη ha avuto gioco facile proprio prendendo spunto da un'argomentazione di tipo linguistico: il termine ῥητήρ è attestato, mentre non lo è ῥητορική, che per la prima volta compare nel *Gorgia* di Platone. Entrambe le argomentazioni hanno, a mio avviso, il difetto di semplificare eccessivamente una questione ben più complessa. Se è vero che il termine ῥητήρ in Omero non indica nulla di più di *colui che parla in pubblico*, è pur vero che la nozione di retorica preesiste alla coniazione della parola corrispondente ῥητορική; la consapevolezza di dover parlare in un certo modo per ottenere un certo scopo esiste anche prima di ricevere una denominazione.[12]

Ecco, quindi, che di retorica omerica è possibile parlare se con essa si intende quella *pratica oratoria* che si ispira a regole non scritte e spiegate, ma pur sempre chiare e *consapevolmente* impiegate. Molte tecniche retoriche, prima ancora di essere codificate teoricamente, sono dispiegate già nei poemi omerici.[13] Utile su questa questione la lettura di un passo dei *Prolegomena in Hermogenis* Περὶ στάσεων,[14] in cui si individuano cinque tipi di ῥητορική: quella ἀληθής ("veritiera"), praticata tra i filosofi, la ψευδής-συκοφαντική ("ingannevole" e "falsa") e tre forme appartenenti alla retorica πιθανή ("persuasiva"): la retorica φυσική ("naturale"), praticata dagli ignoranti, quella ἐμπειρική, e infine la τεχνική.

metalenguaje retórico, iba esemplificando sus lecciones, siglos antes de Córax y Tisias, o de Empédocles, a quienes, hasta la fecha, hemos creído 'los' fundadores de esa doctrina."

11 Cfr. Kennedy 1980 e Giordano 1999, 68: "… in Omero la retorica prende forme proprie di una civiltà che non usa il mezzo scritto e in cui l'apprendimento è orale e indiretto, nel senso che si basa principalmente sull'imitazione." Utile anche Iglesias Zoido 2000.

12 Molto bene su questo punto Schiappa 1999, 14 ss e *infra* n. 18.

13 "Auf der Basis von Lebenserfahrung und psychologischer Einsicht hat die praktische Beredsamkeit tatsächlich schon hier [in Omero] … einen Stand erreicht, für den die rhetorische Theorie erst Jahrhunderte später geliefert werden sollte" (Heitsch 1992, 107).

14 Testo 15 Rabe, 39, 6 ss.

Desidero soffermarmi su questi due ultimi tipi, rispettivamente la retorica "empirica" e quella "tecnica", vale a dire teorica. Della prima si dice: ἐμπειρικὴ δέ ἐστιν ἡ ἐκ μελέτης καὶ τριβῆς μόνης κατορθουμένη, ᾗ καὶ οἱ ἥρωες ἐχρῶντο ("la retorica pratica nasce dall'esercizio e dalla sola pratica, che adoperavano anche gli eroi"). Questo tipo è praticato dagli eroi omerici, e a prova di ciò l'autore dei *Prolegomena* cita il già menzionato verso 443 di *Il.* IX. Distinta dall'ἐμπειρική è, come dicevo, la retorica τεχνική, che è ritenuta τὰς αἰτίας, ὧν λέγει, ἀποδιδόναι ἐπισταμένη ("capace di rendere ragione di quanto dice"). Quest'ultima è dunque la retorica di età storica, capace di astrarre le regole del discorso e sistemarle in una τέχνη, un manuale teorico, dove dei fenomeni retorici sono individuate, classificate e spiegate le regole. Insomma quella degli eroi omerici è *rhetoric in action*[15].

Se retorica nell'*Iliade* non è ancora la scienza del parlare e dello scrivere bene esposta sistematicamente in trattati, essa è però *arte della persuasione*, di convincere l'interlocutore con lo strumento della parola;[16] arte dell'indurre con la parola (e/o con l'azione)[17] un interlocutore a compiere una determinata azione o a convincersi di una tesi. Facendo propria questa accezione, si comprende come i discorsi pubblici pronunciati da Odisseo e compagni siano da ritenersi retorici, nel senso che

15 Cito qui il titolo della raccolta di saggi edita da Worthington (1994).

16 Cfr. Giordano 1999. Quest'accezione va bene per l'oratoria omerica, ma è chiaro che non può essere applicata a tutta la scienza retorica, che, storicamente, non si riduce alla sola arte del persuadere; si pensi ad esempio al genere epidittico, attraverso il quale la retorica diventa scienza del ben dire e segna lo *smacco della persuasione* (così Laurent Pernot in una conferenza tenuta nell'Aprile 2005 presso l'Università Federico II di Napoli). Anche per questa ragione occorre prendere le distanze da certe posizioni estreme, quale quella di Hardion 1736 e di Rahn 1967 (cfr. *Introduzione*), che ritenevano che Omero conoscesse la retorica in tutta la sua estensione. L'oratoria omerica è legata il più delle volte al fine pratico della persuasione e non è mai sfoggio di eloquenza fine a se stesso. Tuttavia va osservato con Gagarin 2007 (cfr. *Introduzione*, n. 22) che alcuni discorsi funebri nell'*Iliade* per certi versi anticipano l'oratoria epidittica. Nel mio lavoro ho preso in considerazione, però, solo discorsi prettamente persuasivi. Per la retorica quale arte della persuasione cfr. Vickers 1988, 63. Su Πειθώ personificazione divina della persuasione cfr. invece Detienne 2008^2 (1967^1), 43. Per πείθειν quale *achievement verb*, verbo che indica, cioè, qualcosa di già realizzato e non un tentativo ("convincere", e non "cercare di convincere"), cfr. Mourelatos 1979, 136–137.

17 Cfr. Karp 1977, che fa riferimento anche al linguaggio non verbale di persuasione.

sono ben elaborati al fine di persuadere l'interlocutore[18] al di là, per giunta, dell'effettivo raggiungimento di tale fine.[19] Le orazioni pronunciate dagli eroi omerici sono talmente elaborate sul piano retorico che mi sembra riduttivo indicarle come semplice espressione di eloquenza naturale, come hanno sostenuto tanti studiosi (cfr. *Introduzione*). Si tenga presente, del resto, che in tanto il testo omerico appare ed è pregno di competenza oratoria, in quanto i suoi autori vissero nella società greca arcaica, le cui strutture politico-militari si incentravano sull'assemblearismo aristocratico: l'ἀγὼν λόγων era pratica quotidiana ed aveva sviluppato, come qualsiasi altra branca delle relazioni sociali e dei mestieri, una tecnica operativa efficace e standardizzata.[20]

Occorre, tuttavia, evitare il ragionamento semplicistico e fuorviante di chi, pur distinguendo tra retorica quale disciplina teorica e pratica oratoria, conclude che quest'ultima è antica come la civilizzazione.[21] Questo assunto, infatti, ha in sé il rischio di disconoscere agli eroi omerici un impiego elaborato e consapevole di tecniche di persuasione.[22] Bisogna piuttosto chiedersi se la parola persuasiva abbia un'ecce-

18 Bene Schiappa 1999. Cfr. anche Mitchell Reyes 2002, che, pur non analizzando nello specifico le tecniche retoriche impiegate dai personaggi omerici, prende le mosse da un'accezione ampia di retorica quale arte del convincere ad una determinata azione o all'accoglimento di una tesi, analizzando quelle che chiama *sources of persuasion*, ma che io preferisco chiamare "mezzi di persuasione" impiegati dagli eroi: i doni, l'appello al senso dell'onore, l'esercizio del potere, il senso della giustizia etc. Pur lasciando senza riposta la domanda "are these heroes self-aware?" (p. 33), lo studioso ritiene ammissibile in linea teorica che un'idea possa preesistere alla propria fissazione terminologica: l'esistenza di ῥητορική potrebbe essere precedente alla creazione del termine relativo.

19 Cole 1991 ha osservato che i discorsi dei personaggi omerici non riescono quasi mai a persuadere, affermazione che non posso condividere; al contrario spesso l'oratore raggiunge il proprio scopo. Si prenda però il caso di Odisseo, che nel libro IX in effetti fallisce nel persuadere Achille a tornare in campo: ciò non significa affatto che il suo discorso sia debole, ma semplicemente che dal punto di vista narrativo è prematuro che il Pelide deponga l'ira. La complessità retorica sussiste a prescindere dal successo dei singoli discorsi, che, essendo questi inseriti in una trama, dipende da ragioni innanzitutto narrative. Va verificato piuttosto se un discorso *sia costruito* in un *certo* modo per persuadere oppure no. Cfr. Hecht 1895 e Giordano 1999, 45–47.

20 Sul ruolo chiave della parola nella società rappresentata nell'*Iliade* cfr. Torres-Guerra 1998.

21 Cfr. ad. es. Schiappa 1999, 21.

22 Kennedy 1963, 7 giustamente osserva che "wherever persuasion is the end, rhetoric is present", e che (p. 35) "techniques of rhetorical theory are already evident in the speeches of the homeric poems", ma quando poi scrive (p. 36)

zionale connotazione nei poemi omerici, che, sotto questo profilo, consenta di distinguerli da altra letteratura, più antica, pure trasmessa originariamente in forma orale. Penso ai testi di epica orientale, quali l'epopea di *Gilgamesh*, il poema babilonese *Enuma Elish*, così come ad alcuni passi dell'*Antico Testamento*, solo per fare qualche esempio.[23] Varrebbe insomma la pena di tentare l'operazione inversa a quella praticata da tanta esegesi moderna, che, confrontando i discorsi omerici con quelli degli oratori attici, ha finito, come era prevedibile, per stabilire la rozzezza e la semplicità dei primi rispetto ai secondi. È chiaro che i discorsi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non presentano la complessa architettura delle orazioni di Lisia o di Demostene, ma è davvero utile guardare il prima con gli occhi del dopo?[24] È davvero vantaggioso compiere un ennesimo esercizio di riduzione ad origine della retorica?[25] Non è forse più corretto chiedersi quale sia stato il contributo dei poemi omerici alla nascita della retorica? Di qui il mio auspicio che venga intrapreso un lavoro sui discorsi della letteratura preomerica che permetta di accertare (o escludere) la presenza di discorsi costruiti per persuadere. Eventuali corrispondenze tra testi orientali e poemi omerici potrebbero permettere di individuare una funzione di modello dei primi sulle opere greche. Altrettanto utile potrebbe essere un'analisi delle tecniche di persuasione eventualmente presenti nella *Teogonia* di Esiodo e negli *Inni* omerici. Queste opere rappresentano da un lato un superamento

che "it is difficult to believe that there did not exist in all periods certain critical principles, generally, if tacitly, accepted", sminuisce (attraverso la generalizzazione "all periods") l'importanza delle tecniche di persuasione impiegate dai personaggi omerici. Contro la tesi di Kennedy cfr. Naas 1995, 134, che esclude la presenza di una retorica autoconsapevole da parte degli eroi iliadici.

23 Fino ad ora, per quanto ne so, si legge solo qualche accenno al confronto nell'importante, pionieristico lavoro di West 1997, 229–231, dove si osserva che la celebre espressione che si legge in *Il.* I, 247–249 a proposito dell'eloquenza di Nestore si ritrova nella poesia ebraica (*Salmi* e *Proverbi*). Cfr. anche Griffin 2004, che paragona le donne-oratrici (ma mi sembra che lo studioso intenda semplicemente le donne che parlano) nell'*Iliade* e nel poema di *Gilgamesh:* le prime sarebbero più finemente caratterizzate delle seconde. Cfr. infine Naiden 2006, 21 ss. sulle suppliche nell'epopea di *Gilgamesh*.

24 Così fa anche Iglesias Zoido 2000, 53, che prima ammette una riflessione preretorica già in epoca omerica, e poi, però, ridimensiona la propria tesi: poiché in Omero non c'è traccia del cosiddetto "argomento di probabilità" (su questo cfr. anche Kennedy 1980, Cole 1991, Naas 1995 e Stroh 2009), i personaggi omerici non argomenterebbero – questa la sua drastica conclusione –, ma semplicemente esorterebbero.

25 Molto bene Giordano 1999, 68.

all'interno del genere epico del modello omerico (si pensi all'elemento autobiografico in Esiodo), ma allo stesso tempo si riallacciano in parte alla tradizione orientale preomerica.

Nel presente studio non ho analizzato tutti i discorsi persuasivi iliadici, ma ho presentato un'antologia a mio avviso sufficiente a dimostrare il dispiegamento sistematico di espedienti e tecniche di persuasione più o meno complessi. Già nel primo libro del poema il fattore "persuasione" risulta determinante. Un'assemblea dell'esercito, in cui i partecipanti danno prova di talento oratorio e mostrano di sapere come suscitare determinate reazioni nell'uditorio, mi ha permesso di riconoscere molti elementi di un dibattito retorico e politico *ante litteram*. Il poema, inoltre, offre un passo, la cosiddetta Teicoscopia del libro III, dove un personaggio riflette su due diversi stili oratori, di cui descrive caratteristiche e effetti (*Capitolo 1*).

Con la Prova di Agamennone nel libro II l'*Iliade* presenta un esempio di strategia retorica complessa e vincente, che in seguito sarà oggetto di una teorizzazione approfondita e articolata. Sempre nel secondo libro l'intervento di Tersite permette di dedurre che l'oratoria eroica omerica per avere successo non può essere disgiunta dalle buone intenzioni e dalla nobiltà d'animo che nell'ottica aristocratica del poema soltanto un βασιλεύς può possedere. Presentando un esempio di oratore al rovescio, di *antioratore* che crede di sapere come fare leva sulla massa, ma che mai potrà essere amato da essa, il Poeta suggerisce come deve essere il bravo oratore, fornendo, quindi, seppure solo implicitamente e, per così dire, in controluce, un'indicazione teorica (*Capitolo 2*).

Il "duello oratorio" tra Paride ed Ettore nel libro III presenta elementi dell'arte dell'accusa (κατηγορία) e della difesa (ἀπολογία) che andranno a costituire in seguito l'ossatura dell'oratoria giudiziaria.[26] La rassegna delle truppe che Agamennone fa nel libro IV rappresenta, invece, il prototipo di tutte quelle scene, descritte nell'epica e nella storiografia greco-romane, nelle quali prima della battaglia un comandante infiamma l'animo delle truppe. La supplica di Andromaca nel libro VI, inoltre, è sincera espressione delle angosce di una moglie, ma anche tentativo di persuasione, richiesta avanzata con una retorica che fa leva, tra l'altro, sullo spirito di compassione di un marito e padre (*Capitolo 3*).

Il libro IX, il canto oratorio per eccellenza, presenta prima il dibattito retorico e politico che ha luogo in una ἀγορή e in una βουλή, e

26 Cfr. anche la scena di tribunale effigiata sullo scudo di Achille (*Il.* XVIII, 497–508) e l'osservazione ad essa relativa di Quintiliano II, 17, 8 (cfr. *Introduzione*).

poi le celebri λιταί, con le quali si cerca di persuadere Achille a riprendere le armi (*Capitolo 4*).

Tra gli oratori iliadici spicca Nestore, che a XI, 656–803 convince Patroclo a persuadere a sua volta Achille a deporre l'ira. Qui ci troviamo dinanzi ad una sorta di riflessione sul ruolo della parola quale strumento di persuasione. Ancora una volta, inoltre, l'azione del poema e in particolare la soluzione di un suo nodo conflittuale passano attraverso un uso accorto della parola oratoria (*Capitolo 5*).

Nel poema trova spazio non solo l'oratoria eroica, ma anche quella divina: Iris, nel libro XV, quando riferisce a Poseidone il monito di Zeus a non interferire nella guerra tra Greci e Troiani, dà una brillante prova di tatto, elemento oratorio-persuasivo indispensabile quando ci si trova a parlare in situazioni delicate con un interlocutore di rango superiore. La dea è diplomatica ambasciatrice, ma anche maestra di diplomazia, quando in modo prudente e accorto invita l'interlocutore a usare a sua volta un linguaggio rispettoso. Ancora una volta il Poeta riflette sul potere della parola e "spiega" al lettore/ascoltatore una tecnica retorica (*Capitolo 6*).

L'*Iliade* conosce anche l'arte dell'autogiustificazione: Agamennone nel libro XIX riesce allo stesso tempo a scusarsi per l'oltraggio arrecato al Pelide e a non perdere la faccia. È abile, infatti, a distinguere tra la responsabilità di fatto, che non nega di avere, e quella morale, che viceversa fa cadere nell'oblio, evitando così il pubblico biasimo (*Capitolo 7*).

Le armi della parola non sono soltanto una prerogativa eroica; anche le schiave sanno come adoperarle: il lamento funebre di Briseide sul cadavere di Patroclo cela una richiesta ben precisa: essere presa in moglie da Achille (*Capitolo 8*).

I Troiani non sono da meno degli Achei quanto ad oratoria. Un esempio è offerto da Polidamante, non un modello di codardia da evitare, come vuole gran parte della critica moderna, bensì il rappresentante di una certa retorica, che consiste nell'analizzare con sobria razionalità le circostanze e proporre una tattica ispirata da un saggio atteggiamento di prudenza (*Capitolo 9*).

Sempre tra le fila troiane un altro oratore, Licaone, sfrutta al meglio tutti quegli argomenti che possono fornirgli una qualche speranza di essere risparmiato dalla lancia di Achille. La sua supplica è solo apparentemente riconducibile ad uno stereotipo, vale a dire alla tipologia ricorrente nel poema delle *"spare me"-supplications* (*Capitolo 10*).

Ma non c'è dubbio che la supplica più efficace, più studiata e brillante del poema sia quella pronunciata da Priamo nell'ultimo libro (*Capitolo 11*).

Questi, a grandi linee, i principali discorsi analizzati nel presente studio, ai quali va aggiunta l'analisi di alcuni monologhi, dove molti degli strumenti retorici presenti nei dialoghi o nelle concioni assembleari sono adottati dal monologante nel tentativo di persuadere se stesso ad una determinata azione (*Capitolo 12*).

Mi sembra che dall'esame dei discorsi dell'*Iliade* sia possibile ricavare alcune conclusioni di carattere generale, che per chiarezza riassumo schematicamente qui di seguito:

a) Un uso consapevole di tecniche persuasive

In Omero "non domina sempre e comunque uno 'stato di natura' del discorso, come da molti invece ancora oggi ritenuto, ma agisce invero in molti casi una costruzione orientata laddove sia presente un fine pratico".[27] Gli eroi omerici impiegano consapevolmente alcune argomentazioni, costruiscono il discorso al fine di convincere e scelgono accuratamente il tono del proprio intervento. La loro abilità a strutturare discorsi persuasivi (o che almeno mirano ad essere tali) presuppone la concettualizzazione del discorso, che risulta pertanto precedente alla nascita della retorica quale disciplina. Il persuadere con le parole era già ai tempi di Omero un'attitudine di fatto operante. I poemi testimoniano la presa di coscienza da parte dell'eroe dei mezzi espressivi a propria disposizione.[28] Inoltre essi attestano la possibilità, mediante la parola, di argomentare e controbattere, innescando, in questo modo, un dibattito,

27 Giordano 1999, 68. L'obiezione che mi fu sollevata nella primavera 2011 in occasione di una conferenza tenuta alla Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg di Halle (Saale), secondo cui gli eroi omerici potrebbero essere rappresentati quali uomini "geniali", che intuirebbero con un *Geistesblitz*, senza conoscerle, le tecniche persuasive che poi impiegano, non basta a far crollare il mio impianto argomentativo. Il Poeta dice – è vero – che a ispirare gli eroi sono gli dei e che l'eloquenza è dono divino, ma le riflessioni dei personaggi sui discorsi dei propri interlocutori (ad es. nelle assemblee dei primi due libri) ci danno già da sole la misura di una *coscienza* dell'uso orientato della parola. La genialità o l'ispirazione divina, insomma, non escludono la consapevolezza di come si parla.

28 Si vedano i monologhi analizzati nel *Capitolo 12*, nei quali un eroe è raffigurato nell'atto di consigliarsi con se stesso su come agire in una situazione di pericolo (ma cfr. anche *Od.* IX, 421–423).

così come quella di indurre un interlocutore a compiere un'azione o a convincersi di una tesi.[29] È vero che nel processo di nascita della retorica come τέχνη fu indispensabile il passaggio da una civiltà di tipo orale ad una civiltà della scrittura; altrettanto indubbio è, poi, il contributo apportato dall'emergere della polis e dal razionalismo dei Sofisti e dei filosofi presocratici.[30] Ma è altrettanto vero che la retorica non nacque *ex abrupto*, bensì sorse da condizioni intellettuali, politiche e culturali più antiche.[31]

b) Il dibattito politico quale elemento costitutivo della società omerica

Le prime assemblee del mondo greco, quali sono riflesse nell'*Iliade* nelle forme dell'ἀγορή ("assemblea" plenaria) e della βουλή ("consiglio" dei capi), avevano con ogni probabilità funzione deliberativa, e non servivano soltanto, come sostenuto da Croiset 1874 (cfr. *Introduzione*), a rendere pubblici gli ordini del re. Gli scontri verbali tra Agamennone e Achille nel libro I – per fare solo un esempio – riflettono l'esistenza di dibattiti politici, condizione indispensabile perché un oratore si imponesse su un altro.[32] Tenere discorsi pubblici era un aspetto importante della vita civica del Poeta e del suo *audience*,[33] che agivano in una società dove sussistevano relazioni socio-politiche concrete, che richiedevano quindi l'impegno dell'uomo politico a parlare in modo persuasivo. È verosimile, inoltre, che le occasioni di discorso pubblico fossero, almeno a partire dal IX sec. a. C., pressoché le stesse che si sarebbero verificate più tardi nella *polis*.[34]

29 Cfr. Enos 1993 e *Introduzione*.

30 Su questo Bene Johnstone 1996.

31 Cfr. Murphy 2003[2] (1972[1]), 22: "… the seeds of a rhetorical consciousness were embedded in 5th century Athenian culture as a function of Greek literature, politics, and religion since the time of Homer." Lo schema creativo che si percepisce nei discorsi propri di una cultura orale resta tale anche in una cultura scritta: "… esas primeras reflexiones no surgieron *ex nihilo*, sino a partir de la experiencia acumulata y creciente de la fases previas" (Iglesias Zoido 2000, 70).

32 Cfr. Detienne 2008[2] (1967[1]), 71: "Già nelle assemblee militari la parola è uno strumento di dominio sugli altri, una prima forma della 'retorica'."

33 Bene O'Sullivan 2005.

34 "What one must call a self-conscious art of oratory was well established in the later Dark Age. Nor is there any reason, social or aesthetic, to believe otherwise." Così W. Donlan in una comunicazione non pubblicata dal titolo "*The Dark Age Chiefdoms and the Emergence of Public Argument*" (New Orleans, 5 Novembre 1988). Il riferimento è già in Johnstone 1996 e O'Sullivan 2005.

c) L'oratore omerico si serve anche di argomentazioni razionali

Molti discorsi dell'*Iliade* rivelano un eccellente impianto argomentativo-probatorio. Ciò significa che i personaggi omerici non producono soltanto un'oratoria "degli affetti", che mira a colpire il cuore dell'ascoltatore, ma sanno anche convincerlo per via razionale, servendosi di prove e dati oggettivi. È vero, come osservava Croiset 1874, che l'eroe si richiama spesso al favore divino o al responso di un oracolo, ed è vero che la *narratio* occupa una parte importante negli interventi oratori dell'*Iliade*. Sia quegli elementi, sia la *narratio*, però, non hanno solo lo scopo di intrattenere il pubblico (nelle intenzioni del Poeta), bensì concorrono anche alla dimostrazione per via razionale di una tesi (nelle intenzioni del personaggio-oratore).

d) Nell'*Iliade* la dimensione oratoria non riguarda soltanto pochi episodi

Abbiamo visto nell'*Introduzione* che la maggioranza degli studiosi di oratoria omerica, pur sostenendo la tesi dell'"eloquenza naturale", ha ammesso che in alcuni canti si verificherebbe una certa prossimità alle condizioni dell'oratoria reale. Questi studiosi si riferiscono ai dibattiti assembleari dei libri I e II e alle suppliche ad Achille (nei libri IX e XXIV), punti nodali del poema, dove la parola persuasiva svolge un ruolo importante di orientamento della trama. La selezione di questi brani ha portato, però, a mettere in ombra altri episodi del poema, i cui discorsi sono stati considerati semplici conversazioni.[35] L'esame da me condotto dovrebbe aver dimostrato che, accanto ai brani dove è più evidente il peso della parola parlata, il poema offre tanti altri esempi di discorsi strutturati per convincere.

e) Le strategie persuasive degli eroi omerici sono uniche e mai perfettamente sovrapponibili

Nell'*Introduzione* dichiaravo di non voler suddividere i discorsi dell'*Iliade* per tipologia (orazioni di lode, di biasimo, suppliche etc.). Mi ripromettevo, al contrario, di esaminare ogni intervento all'interno del proprio contesto narrativo, prescindendo da un confronto serrato con

35 Cfr. tra gli altri Croiset 1874, Latacz 1975 e Kennedy 1980, già presentati nell'*Introduzione*. A questi si aggiunga Stroh 2009:2, 27, che si chiede se non ci fosse stata già prima dell'invenzione della retorica un'educazione oratoria, nella quale si differenziassero ed esercitassero diversi tipi di discorso quali l'esortazione in battaglia o il discorso di mediazione.

altri discorsi simili in quanto riconducibili alla medesima tipologia. Solo in questo modo ritenevo possibile cogliere l'unicità dei singoli discorsi, anche di quelli che, pur perseguendo un medesimo fine (si pensi alle *"spare me"-supplications*), non sono mai perfettamente sovrapponibili tra loro, perché sempre diverse sono le situazioni in cui essi hanno luogo, così come diversi sono i rapporti di forza tra gli interlocutori. Certo, devo ammettere che il metodo tipologico ha affascinato anche me. Attribuire un discorso ad una determinata tipologia è senz'altro un comodo strumento di analisi. È così che nel *Capitolo 3*, dedicato alla supplica in guerra, mi sono servito delle schematizzazioni fornite da questo approccio. Tuttavia, anche in quel caso, ho cercato di porre l'accento sulle diversità degli interventi, piuttosto che sui punti di contatto. In questo modo ho evitato un banale automatismo: ritenere, cioè, che i discorsi omerici, una volta compressi in una determinata categoria, seguano *automaticamente* medesimi schemi, presentino lo stesso lessico, "funzionino" secondo principi comuni e ricorrenti. Le somiglianze, anche le ripetizioni letterali, imposte non ultimo dallo stile formulare e dalle necessità di memorizzazione dell'aedo, sussistono; ma esse, a ben vedere, sono meno evidenti e ai fini della persuasione meno determinanti rispetto alle peculiarità di ogni singolo discorso.

f) Nell'*Iliade* sono presenti i rudimenti di una riflessione retorica *ante litteram*

Nei poemi omerici è abbozzata una teoria implicita della persuasione. Elementi teorici sono presenti:

a) nelle riflessioni che il Poeta o uno dei suoi personaggi fanno sul valore persuasivo della parola e sull'effetto di un discorso[36] o su diversi stili oratori[37];
b) nella delineazione di alcuni personaggi-oratori, quale l'eloquente e saggio Nestore e l'odioso Tersite, quest'ultimo personaggio non privo di abilità oratoria, ma che non può convincere per via del suo *ethos* antieroico.

36 Basti qui l'esempio di XIX, 104–105, in cui Agamennone dice ad Odisseo, che ha appena finito di rimproverarlo per aver proposto il ritiro dalla guerra: "Odisseo, davvero m'hai toccato il cuore con il tuo rimprovero / aspro."

37 Cfr. la scena della Teicoscopia esaminata nella *Introduzione*.

c) Nell'attenzione fornita al rapporto tra oratore e *audience*, evidente nel caso del discorso doppio e diversificato che Odisseo in *Il.* II rivolge ai soldati semplici e ai capi.[38]
d) Nei precetti che per bocca dei suoi personaggi e implicitamente il Poeta fornisce, come nel caso di Iris e di Ermes, che nei libri XIV e XXIV suggeriscono rispettivamente a Poseidone e a Priamo *come* parlare.[39]

Si tratta di una teoria incipiente, di una *protoretorica*, se si vuole, di una prima concettualizzazione (e riflessione) del rapporto tra pensiero ed espressione.[40]

Pur avendo fatto riferimento talvolta a passi dell'*Odissea*, ho dedicato la mia analisi principalmente ai discorsi dell'*Iliade*, in linea, peraltro, con la tendenza affermatasi negli studi moderni. È chiaro, però, che uno studio dell'oratoria omerica che abbia pretese di completezza non può prescindere da un esame accurato delle tecniche impiegate anche nell'*Odissea*. Eventuali differenze strutturali tra i discorsi dei due poemi potrebbero riflettere una diversa cronologia degli stessi, anche se si tiene conto delle strutture proprie della tradizione orale. Va detto che ai discorsi dell'*Odissea* è stata dedicata dal mondo scientifico un'attenzione assai minore che non a quelli dell'*Iliade*. I primi sono spesso studiati come appendice all'esame delle orazioni liadiche, e anche laddove sono sorti studi specifici dedicati a questo argomento, essi si limitano ai discorsi falsi di Odisseo (i *Trugreden*), indubbiamente l'oratore più brillante del poema, abile dissimulatore e fine persuasore; sono stati trascurati, però, altri importanti interventi, sia di Odisseo sia di altri personaggi, evidentemente strutturati per convincere.[41] Ad ogni modo manca ad oggi un saggio specificamente dedicato agli oratori dell'*Odissea* che offra

38 Lo stesso fenomeno sembra riscontrabile nell'*Odissea*, dove Odisseo racconta storie sempre differenti perché di volta in volta valuta il carattere di chi ha di fronte e prevede (di qui la consapevolezza della tecnica impiegata) l'effetto che produrrà su chi lo ascolta. Cfr. Karp 1977, che fa riferimento tra gli elementi spia della riflessione teorica di Omero anche ai *Trugreden* di Odisseo nell'*Odissea*.

39 Cfr. anche il discorso di Nestore a XI, 656–803, dove questi "convince a convincere", divenendo maestro di persuasione (*Capitolo 5*).

40 Cfr. Enos 1993, recensito da Iglesias Zoido 1998.

41 Per gli studi sulle *Trugreden* di Odisseo rinvio all'*Introduzione*; si ricordino qui i contributi di Scheid-Tissinier 1993 e Roisman 1994 su Telemaco.

una panoramica ampia dei discorsi da essi pronunciati. A questo tema mi riservo di dedicare una ricerca futura.[42]

Nel libro XIV dell'*Iliade*, ai vv. 214 ss., Afrodite dona ad Era una fascia variopinta (ἰμάς), che contiene tutti gli incanti (θελκτήρια). Tra questi vi è anche πάρφασις, la persuasione "che ruba il cervello a chi pure ha saldo pensiero" (v. 217). Questa ha origine divina. In linea teorica tale provenienza dovrebbe escludere un processo di creazione della parola oratoria da parte dell'uomo. Nella pratica, tuttavia, dovette esserci un momento, per così dire, di "creazione preliminare", in cui furono poste le basi del discorso persuasivo.[43] Questo momento è documentato dall'*Iliade*. Ciò non significa che gli eroi omerici non improvvisino, ma indica che essi si servono *non soltanto* dell'improvvisazione, ma anche di regole non scritte ma praticate, dunque di fatto operanti.

Il presente studio non vuole avanzare congetture, che, per quanto verosimili, non sono dimostrabili. Che la pratica oratoria, l'ἐμπειρία nella società riflessa dal poema, dovesse fornire un bagaglio di luoghi comuni da utilizzare, una serie di elementi e principi trasmessi da maestro a discepolo, creando una sorta di istruzione preliminare, è un'ipotesi affascinante, ma destinata a restare ipotesi. Il mio obiettivo è stato infinitamente più modesto: fornire una chiave di lettura che trovi giustificazione nel testo, l'unico punto di riferimento certo a nostra disposizione.

La critica antica che considerò gli eroi omerici come oratori *ante litteram* commise certo qualche eccesso interpretativo, ma nella sostanza seppe cogliere suggestioni innegabilmente presenti nel testo omerico. Gli eroi conoscono la forza dirompente della persuasione. L'incanto di Afrodite fa parte ormai del loro quotidiano; da dono divino esso è divenuto strumento umano.

42 Un'anticipazione delle mie ricerche sull'oratoria nell'*Odissea* si legge in un mio articolo (Dentice di Accadia 2010:2), dove ho analizzato i discorsi di Telemaco e dei Proci soprattutto alla luce delle osservazioni antiche contenute negli scoli e nel commentario eustaziano.

43 È la "creacion previa" di cui parla Iglesias Zoido 2000, 44.

Indice degli oratori omerici e dei principali discorsi dell'*Iliade* esaminati

Achille I, 59–67, 122–129, 149–171, 225–244, 293–299, 365–407; XIX, 146–153; XXIV, 518–551, 599–620
Adrasto VI, 46–50
Agamennone I, 106–120, 131–147, 173–187, 287–289; II, 110–141; IV, 231–410; IX, 17–28; XIX, 78–144
Agenore XXI, 553–570
Aiace IX, 624–642
Andromaca VI, 407–439
Atena V, 800–813
Briseide XIX, 287–300
Calcante I, 74–83
Crise I, 17–21, 37–42
Diomede IX, 32–49
Efesto I, 573–583, 586–594
Ettore III, 39–57; XXII, 99–130
Fenice IX, 434–605
Iris XV, 201–204
Licaone XXI, 74–96
Menelao XVII, 91–105
Nestore I, 254–281; II, 337–368; VII, 124–160; IX, 53–113; XI, 656–803
Odisseo II, 190–197, 200–206, 246–264, 284–332; IV, 350–355; IX, 225–306; XI, 404–410
Paride III, 59–75
Polidamante XII, 61–79, 211–219; XIII, 726–747; XVIII, 254–283
Priamo XXIV, 486–506
Tersite II, 225–242
Teti I, 503–510; 514–516

Bibliografia

I Principali opere antiche consultate

(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (ed.) Schott

H. A. Schottus, Τέχνη ῥητορική *quae vulgo integra Dionysio Halicarnassensi tribuitur, emendata, nova versione Latina et commentario illustrata*, Lipsiae 1804.

(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (ed.) Usener-Radermacher

Dionysii Halicarnasei quae exstant volumen sextum, Dionysii Halicarnasei Opuscula ediderunt Hermannus Usener et Ludovicus Radermacher, voluminis secundum, fasciculus primus, Lipsiae 1904–1929.

(Pseudo)Dionigi di Alicarnasso, (trad.) Dentice di Accadia

Pseudo-Dionigi di Alicarnasso, I Discorsi Figurati I e II (Ars Rhet. VIII e IX Us.-Rad.), Introduzione, Traduzione e Commento a cura di Stefano Dentice di Accadia, Quaderni di AION 14, Pisa-Roma 2010.

Ermogene, *De ideis*

Ἑρμογένους Περὶ ἰδέων β, in *Hermogenis Opera*, edidit H. Rabe, Stutgardiae 1985, 312–413.

Ermogene, *De inventione*

Περί εὑρέσεως δ 13 (Περὶ τῶν ἐσχηματισμένων προβλημάτων) in *Hermogenis Opera*, edidit H. Rabe, Stutgardiae 1985, 204–210.

Ermogene, *De methodo*

Ἑρμογένους Περὶ μεθόδου δεινοτήτος in *Hermogenis Opera*, edidit H. Rabe, Stutgardiae 1985, 414–456.

Eustazio

Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, M. van der Valk edidit, Leiden-New York-Copenhagen-Köln 1971–1987, 6 voll.

Filodemo

Philodemi volumina rhetorica: supplementum Sudhaus edidit, Leipzig 1895.

Omero, (trad.) Cerri

Omero, *Iliade*, con un saggio di Wolfgang Schadewaldt; introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, Milano 1996.

Omero, (ed.) Leaf

W. Leaf (ed.), *The Iliad. Edited with Apparatus Criticus, Prolegomena, Notes, and Appendices*, London 1900–1902[2] (1886–1888[1]).

Omero, (ed.) MacLeod

C. W. MacLeod (ed.), *Homer,* Iliad *Book XXIV*, Cambridge 1982.

Plutarco, *De aud. poet.*, (ed.) Hunter/Russell.

R. Hunter/D. Russell (ed.), Plutarch, *How to Study Poetry*, Cambridge 2010.

Porfirio
H. Schrader (ed.), *Porphyrii quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, Lipsiae 1880.
Prolegomenon Sylloge:
H. Rabe (ed.), *Prolegomenon Sylloge*, Stutgardiae-Lipsiae 1995[2] (1931[1]).
(Pseudo)Plutarco
F. J. Kindstrand (ed.), (*Plutarchi*) *De Homero*, Leipzig 1990.
Scholia ad Iliadem
H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, Berlino 1969.
Sopatro, *Zetemata*
Σωπάτρου Διαίρεσις ζητημάτων, in Ch. Walz (ed.), *Rhetores Graeci*, vol. VIII, Osnabrück 1968[2] (1832–1836[1]), 1–385.
Sopatro, *Ad Hermogenem*
Σωπάτρου Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην, in Ch. Walz (ed.), *Rhetores Graeci*, vol. V, Osnabrück 1968[2] (1832–1836[1]), 1–211.
Technai
Συναγωγὴ τεχνῶν, *sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de Rhetorica libros. Composuit Leonhardus Spengel*, Stuttgardiae 1828.

II Studi citati

Adkins 1969
A. W. H. Adkins, *Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems*, JHS 89 (1969), 7–21.
Ahl 1984
F. Ahl, *The Art of Safe Criticism in Greece and Rome*, AJPh 105, 2 (1984), 174–208.
Albertus 1908
J. Albertus, *Die Paraklêtikoi in der griechischen und römischen Literatur*, Diss. Straßburg 1908.
Alden 2001
M. Alden, *Homer Beside Himself. Para-Narratives in the* Iliad, Oxford 2001.
Alexiou 2002[2] (1974[1])
M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Greek Studies, Lanham *et al.* 2002[2] (1974[1]).
Andersen 1987
Ø. Andersen, *Myth, Paradigm and "Spatial Form" in the* Iliad, in J. M. Bremer/I. J. F. de Jong/J. Kalff (ed.), *Homer: Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation*, Amsterdam 1987, 1–13.
Arieti 1988
J. A. Arieti, *Homer's* Litae *and* Atê, CJ 84, 1 (1988), 1–12.
Ascani 2006
A. Ascani, *De sermone figurato quaestio rhetorica. Per un'ipotesi di pragmatica linguistica antica*, Tesi di dott. Amsterdam 2006.
Atchity 1978
K. J. Atchity, *Homer's* Iliad. *The shield of memory*, Carbondale 1978.

Austin 1966
N. Austin, *The Function of Digressions in the* Iliad, GRBS 7 (1966), 295–312 [ora in J. Wright (ed.), *Essays on the Iliad, Selected Modern Criticism*, Bloomington 1978, 70–84; 142–147].
Bannert 1988
H. Bannert, *Formen des Wiederholens bei Homer. Beispiele für eine Poetik des Epos*, WS 13, Wien 1988.
Barck 1976
C. Barck, *Wort und Tat bei Homer*, Hildesheim-New York 1976.
Basset 1938
S. E. Basset, *The Poetry of Homer*, Berkeley 1938.
Belfiore 1992
E. Belfiore, *Tragic Pleasure*, Princeton 1992.
Bergold 1977
W. Bergold, *Der Zweikampf des Paris und Menelaos (Zu* Ilias Γ *1-*Δ *222)*, Bonn 1977.
Bernsdorff 1992
H. Bernsdorff, *Zur Rolle des Aussehens im homerischen Menschenbild*, Hypomnemata 97, Göttingen 1992.
Bethe 1914
E. Bethe, *Homer, Dichtung und Sage*, vol. I (*Ilias*), Leipzig 1914.
Bierl/Latacz 2008
A. Bierl/J. Latacz (a cura di), *Homers* Ilias, *Gesamtkommentar*, Bd. IV, Fasz. 2 (6. Gesang, Kommentar von M. Stoevesandt), Berlin-New York 2008.
Bierl/Latacz 2009:1
J. Latacz (a cura di), *Homers* Ilias, *Gesamtkommentar*, Bd. III, Fasz. 2 (19. Gesang, Kommentar von M. Coray), Berlin-New York 2009.
Bierl/Latacz 2009:2
A. Bierl/J. Latacz (a cura di), *Homers* Ilias, *Gesamtkommentar*, Bd. VIII, Fasz. 2 (24. Gesang, Kommentar von C. Brügger), Berlin-New York 2009.
Blass 1887
F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, vol. I, Leipzig 1887.
Blößner 1991
N. Blößner, *Die singulären Iterata der* Ilias. *Bücher 16–20,* BzA 13, Stuttgart 1991.
Blümlein 1971
G. Blümlein, *Die Trugreden des Odysseus*, Frankfurt a.M. 1971.
Böhme 1929
J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig-Berlin 1929.
Bölte 1934
F. Bölte, *Ein pylisches Epos*, RhM 83 (1934), 319–347.
Bonnet 1990
A. Bonnet, *Les adieux d'Hector*, LEC 58 (1990), 265–268.
Bowra 1930
C. M. Bowra, *Tradition and Design in the* Iliad, Oxford 1930.
Braswell 1971
B. K. Braswell, *Mythological Innovation in the* Iliad, CQ n.s. 21, 1 (1971), 16–26.

Brenk 1986
F. E. Brenk, *Dear Child: The Speech of Phoinix and the Tragedy of Achilleus in the Ninth Book of the* Iliad, Eranos 84 (1986), 77–86.
Broccia 1963
G. Broccia, *Struttura e spirito del libro VI dell'*Iliade. *Contributo allo studio del problema omerico. Parte prima: dalle androctasie del preludio alla homilia*, Biblioteca di cultura superiore, Sezione I, Sapri 1963, 53–72.
Buffière 1956
F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
Burkert 1955
W. Burkert, *Zum Altgriechischen Mitleidsbegriff*, Diss. Erlangen 1955.
Cairns 1993
D. L. Cairns (ed.), *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literatur*, Oxford 1993.
Calhoun 1934
G. M. Calhoun, *Classes and Masses in Homer*, CP 29 (1934), 192–208, 301–316.
Cantieni 1942
R. Cantieni, *Die Nestorerzählung im XI. Gesang der* Ilias *(v. 679–762)*, Diss. Zürich 1942.
Carlisle 1999
M. Carlisle, *Homeric Fictions:* ψευδο-*words in Homer*, in M. Carlisle/O.Levaniouk (ed.), *Nine Essays on Homer*, Lanham 1999, 55–91.
Cerri 1986
G. Cerri, *Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell'*Iliade *– Teoria dell'oralità e storia del testo*, in G. Cerri (a cura di), *Scrivere e recitare*, Roma 1986, 1–53.
Cerri 1996
G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 1996.
Cerri 2000
G. Cerri, *Reinterpretazione di Eur.* Or. *912 s.: oratoria politica e oratoria giudiziaria*, SemRom 3, 1 (2000), 15–28.
Chiron 2003
P. Chiron, *Le logos eskhèmatisménos ou discours figuré*, in *La parole polémique*, études réunies par G. Declercq, M. Murat et J. Dangel, 223–254, Paris 2003.
Clark 1998
M. Clark, *Chrises' Supplication: Speech Act and Mythological Allusion*, CA 17, 1 (1998), 5–24.
Clark 2002
M. Clark, *Fighting Words: how Heroes argue*, Arethusa 35, 1 (2002), 99–115.
Cole 1986
Th. Cole, *Le origini della retorica*, QUCC n.s. 23, 2, 1986, 7–21.
Cole 1991
Th. Cole, *The Origins of Rhetoric*, Oxford 1991.
Combellack 1948
F. M. Combellack, *Speakers and Scepters in Homer*, CJ 43, 4 (1948), 209–217.

Combellack 1984
F. M. Combellack, *A Homeric Metaphor*, AJP 105, 3 (1984), 247–257.
Cook 2003
F. E. Cook, *Agamemnon's Test of the Army in* Iliad *Book 2 and the function of Homeric "achos"*, AJPH 124 (2003), 165–198.
Courtieu 2007
G. Courtieu, Thersite *et Polydamas: le masque et le double des héros homériques*, in *Les exclus dans l'Antiquité: actes du colloque organisé à Lyon les 23–24 Septembre 2004*, rassemblés et éd. par C. Wolff, Paris 2007, 9–25.
Cramer 1976
O. C. Cramer, *Speech and Silence in the* Iliad, CJ 71, 4 (1976), 300–304.
Cressey 1978
C. J. Cressey, *Two notes on epic. 1. An Homeric simile,* Iliad *3.221–223*, LCM 3 (1978), 221–222.
Cressey 1979
J. Cressey, *The grasshopper minds of the Greeks and Romans*, LCM 4 (1979), 37–40.
Croiset 1874
M. Croiset, *De publicae eloquentiae principiis apud graecos in homericis carminibus*, Monspelii 1874.
Crotty 1994
K. Crotty, *The Poetics of Supplication. Homer's* Iliad *and* Odyssey, Ithaca-London 1994.
Davidson 1980
O. M. Davidson, *Indo-European Dimensions of Herakles in* Iliad *19, 95–133*, Arethusa 13 (1980), 197–202.
Davies 1986
M. Davies, *Nestor's Advice in* Iliad 7, Eranos 84 (1986), 69–75.
Davies 2006
M. Davies, *"Self-Consolation" in the* Iliad, CQ 56, 2 (2006), 582–655.
Debenedetti 1901
E. Debenedetti, *L'Episodio di Tersite*, A&R 4 (1901), 88–91.
de Jong 1987
I. J. F. de Jong, *Narrators and Focalizers: the Presentation of the Story in the* Iliad, Amsterdam 1987.
Deichgräber 1972
K. Deichgräber, *Der letzte Gesang der* Ilias, Mainz 1972.
Delaunois 1952
M. Delaunois, *Comment parlent les héros d'Homère*, LEC XX, 1 (1952), 80–92.
De Martino 2000[2] (1958[1])
E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2000[2] (*Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, 1958[1]).
Dentice di Accadia 2005
S. Dentice di Accadia, *Nestore, oratore deliberativo o encomiastico? L'orazione di Nestore del I libro dell'*Iliade *nella critica antica,* A&R 4 (2005), 145–161.

Dentice di Accadia 2006:1
S. Dentice di Accadia, *Tersite antioratore nella critica antica*, AION filol. 28 (2006), 15–24.
Dentice di Accadia 2006:2
S. Dentice di Accadia, *Polidamante oratore troiano nella critica antica*, A&R n.s. 4 (2006), 178–188.
Dentice di Accadia 2006:3
S. Dentice di Accadia, *Omero, maestro di retorica?*, recensione di B. Reyes Coria, *Limites*, AION (filol.) 28 (2006), 167–171.
Dentice di Accadia 2007
S. Dentice di Accadia, *Nota bibliografica relativa ai trattati* Sui discorsi figurati I *e* II *dello Pseudo-Dionigi di Alicarnasso*, AION (filol.) 29 (2007), 143–155.
Dentice di Accadia 2009
S. Dentice di Accadia, *Omero e l'origine della teoria degli stili*, Nova Tellus 27, 2 (2009), 107–121.
Dentice di Accadia 2010:1
S. Dentice di Accadia, *La Prova di Agamennone: una strategia retorica vincente*, RhM 153, 3/4 (2010), 225–246.
Dentice di Accadia 2010:2
S. Dentice di Accadia, *Oratori brillanti dell'*Odissea: *Telemaco e i Proci*, AION (filol.) 32 (2010), 111–122.
Dentice di Accadia Ammone 2011
S. Dentice di Accadia Ammone, *La rhétorique de Diomède et la "seconde Èpreuve" d'Agamemnon*, Rhetor 4 (2011) (http://uregina.ca/~rheaults/rhetor/2011/ammone.pdf).
Detienne 2008[2] (1967[1])
M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 2008[2] (trad. it. di *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967[1]).
Di Benedetto 1998[2] (1994[1])
V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di* Omero, Torino 1998[2] (1994[1]).
Dickson 1992
K. Dickson, *Kalkhas and Nestor: Two Narrative Strategies in* Iliad *1*, Arethusa 25, 3 (1992), 327–358.
Dickson 1995
K. Dickson, *Nestor. Poetic Memory in Greek Epic*, New York-London 1995.
Dodds 1951
E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.
Dorandi 1978
T. Dorandi, *L'Omero di Filodemo*, CErc 8 (1978), 38–51.
Dué 2002
C. Dué, *Homeric Variations on a Lament by Briseis*, Lanhmam 2002.
Easterling 1989
P. E. Easterling, *Agamemnon's "skēptron" in the* Iliad, in M. M. Mackenzie/C. Roueché (ed.), *Images of Authority. Papers presented to J. Reynolds on the Occasion of her Seventieth Birthday*, Cambridge 1989, 104–121.
Easterling 1991
P. E. Easterling, *Men's* kleos *and Women's* goos: *Female Voices in the* Iliad, Journal of Modern Greek Studies 9 (1991), 145–151.

Ebert 1969
J. Ebert, *Die Gestalt des Thersites in der* Ilias, Philologus 113 (1969), 159–175.
Edwards 1987
M. W. Edwards, *Homer: Poet of the* Iliad, Baltimore 1987.
Edwards 1991
M. W. Edwards, *The* Iliad. *A Commentary, vol. V: Books 17–20*, Cambridge 1991.
Eichholz 1953
D. E. Eichholz, *The Propitiation of Achilles*, AJPh 74, 2 (1953), 137–148.
Enos 1993
R. L. Enos, *Greek Rhetoric before Aristotle*, Illinois 1993, IX-22.
Erbse 1986
H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, UaLG 24, Berlin-New York 1986.
Falkner 1989
Th. Falkner, Ἐπὶ γήραος οὐδῷ: *Homeric Heroism. Old Age and the End of Odyssey*, in Th. Falkner/J. de Luce (ed.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, Albany 1989, 21–67.
Feldman 1947
A. Feldman, *The Apotheosis of Thersites*, CJ 42, 4 (1947), 219–220.
Fenik 1968
B. Fenik, *Typical Battle Scenes in the* Iliad, Wiesbaden 1968.
Fingerle 1939
A. Fingerle, *Typik der homerischen Reden*, München 1939.
Finley 1954
M. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1954.
Fitzgerald 1961
Th. R. Fitzgerald, *Homer and Greek Freedom of Speech*, CB 37, 6 (1961), 87–90.
Focke 1954
F. Focke, *Zum I der* Ilias, Hermes 84, 3 (1954), 257–287.
Foley 1999
J. M. Foley, *Homer's Traditional Art*, University Park (Pennsylvania) 1999.
Fränkel 1951
H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, New York 1951.
Freidenberg 1930
O. M. Freidenberg, *Tersit*, Japhetičeskii Sbornik 6 (1930), 231–253.
Fuhr 1907
K. Fuhr, *Rhetorica*, *Novae Symbolae Joachimae*, *Festschrift des Königlichen Joachimsthalschen Gymnasiums*, Halle 1907, 111–116.
Gärtner 1975
H. A. Gärtner, *Beobachtungen zu Bauelementen in der antiken Historiographie, besonders bei Livius und Caesar*, Historia, Einzelschriften 15, Wiesbaden 1975.

Gagarin 2007
M. Gagarin, *Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists*, in I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford 2007, 27–36.
Gagliardi 2006
P. Gagliardi, *I lamenti di Andromaca nell'*Iliade, GAIA 10 (2006), 11–46.
Gaskin 1990
R. Gaskin, *Do Homeric Real Decisions?*, CQ 40, 1 (1990), 1–15.
Geddes 1984
A. G. Geddes, *Who's Who in Homeric Society?*, CQ 34, 1 (1984), 144–148; 150–152.
Giordano 1999
M. Giordano, *La Supplica, rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Quaderni di AION 3, Napoli 1999.
Giordano 2006
M. Giordano, *Of Kings, Ransom, and Power*, recensione di D. F. Wilson, *Ransom*, QUCC 83, 2 (2006), 129–136.
Gladstone 1858
W. E. Gladstone, *Studies on Homer and the Homeric Age*, 3 voll., Oxford 1858.
Glotz 1904
G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.
Gödde 1998
S. Gödde, *Hikesie*, in H. Cancic/H. Schneider (ed.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. III, Stuttgart 1998, 554–555.
Gödde 2000
S. Gödde, *Das Drama der Hikesie: Ritual und Rhetorik in Aischylos'* Hiketiden, Orbis Antiquus 35, Münster 2000.
González de Tobia 1998/1999
A. M. González de Tobia, *Un soliloquio escénico significativo*. Ilíada*, XXII, 99–130*, Praesentia 1, 2–3 (1998/1999), 109–126.
Gotoff 1982
H. Gotoff, recensione di G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric*, 1980, CPhil. 77, 1 (1982), 56–62.
Gould 1973
J. Gould, *Hiketeia*, JHS 93 (1973), 74–103.
Graf 1997
F. Graf, *Griechische Religion*, in H. G. Nesselrath (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart-Leipzig 1997, 457–504.
Grethlein 2005
J. Grethlein, *Eine Anthropologie des Essens: Der Essensstreit in der* Ilias *und die Erntemetapher in* Il. *19.221–224*, Hermes 113 (2005), 257–279.
Grethlein 2006
J. Grethlein, *Das Geschichtsbild der* Ilias. *Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Hypomnemata 163, Göttingen 2006.
Griffin 1986
J. Griffin, *Homeric Words and Speakers*, JHS 106 (1986), 36–57.

Griffin 1995
J. Griffin, *Homer,* Iliad *IX. Edited with Introduction and* Commentary, Oxford 1995.
Griffin 2004
J. Griffin, *The Speeches*, in R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004, 156–167.
Grisolia 2001
R. Grisolia, Οἰκονομία. *Struttura e tecnica drammatica negli scoli antichi ai testi drammatici*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II 20, Napoli 2001.
Grossardt 1998
P. Grossardt, *Die Trugreden in der* Odyssee *und ihre Rezeption in der antiken Literatur*, Bern 1998.
Grote 1869
G. Grote, *A History of Greece: from the Earliest Period to the Close of the Generation contemporary to Alexander the Great*, London 1869.
Gundert 1974
H. Gundert, *Zur Nestorrede im I. Gesang der* Ilias, GB 2 (1974), 61–67.
Gutmann 1977
D. Gutmann, *The Cross-Cultural Perspective: Notes Toward a Comparative Psychology of Aging*, in J. Birren/K. Skaje (ed.), *Handbook of the Psychology of Aging*, New York 1977, 302–336.
Gwara 2007
S. Gwara, *Misprision in the para-narratives of* Iliad *9*, Arethusa 40, 3 (2007), 303–336.
Hainsworth 1972
J. B. Hainsworth, recensione di D. Lohmann, *Komposition*, JHS 92 (1972), 187–188.
Hainsworth 1993
B. Hainsworth, *The* Iliad: *A Commentary, vol. III: Books 9–12*, Cambridge 1993.
Hammer 1997
D. C. Hammer, *Who shall readily obey? Authority and politics in the* Iliad, Phoenix 51 (1997), 1–24.
Hammer 2002
D. C. Hammer, *The* Iliad *as Politics. The Performance of Political Thought*, Norman 2002.
Hardion 1736
M. Hardion, *Première et seconde Dissertation sur l'origine et les progrès de la rhétorique dans la Grèce*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions, ancienne série, tome IX, Paris 1736.
Harrison 1960
E. L. Harrison, *Notes on Homeric Psychology*, Phoenix 14 (1960), 63–80.
Heath 1993
M. Heath, Στάσις-*Theory in Homeric Commentary*, Mnemosyne 46 (1993), 356–363.

Heath 2005
J. Heath, *The Talking Greeks. Speech, Animals and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge 2005.
Hebel 1970
V. Hebel, *Untersuchungen zur Form und Funktion der Wiedererzählungen in der* Ilias *und* Odyssee, Diss. Heidelberg 1970.
Hecht 1895
M. Hecht, *Zur homerischen Beredsamkeit*, in *Festschrift zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Ludwig Friedländer*, Leipzig 1895, 113–124.
Heiden 1991
B. Heiden, *Shifting Contexts in the* Iliad, Eranos 89 (1991), 1–12.
Heiden 1998
B. Heiden, *The Simile of the Fugitive Homicide,* Iliad *24.480–484: Analogy, Foiling, and Allusion*, AJPh 119 (1998), 1–10.
Heinimann 1961
F. Heinimann, *Eine vorplatonische Theorie der* τέχνη, MH 18 (1961) 105–130.
Heitsch 1992
E. Heitsch, *Wege zu Platon. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens*, Göttingen 1992.
Held 1987
G. F. Held, *Phoinix, Agamemnon and Achilleus: Parables and Paradeigmata*, CQ 37 (1987), 245–261.
Hentze 1904
C. Hentze, *Die Monologe in den homerischen Epen*, Philologus 63 (1904), 12–30.
Heřman 1877
J. Heřman, *Achte Jahresschrift des Staats- Real- und Obergymnasiums zu Villach*, 1877.
Heubeck 1984[2] (1981[1])
A. Heubeck, *Zwei homerische* πεῖραι *(*ω *205 ff.*–Β *53 ff.)*, in A. Heubeck, *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur*, Erlangen 1984, 154–164 [già in ZAnt 31 (1981), 73–83].
Hillgruber 1994
M. Hillgruber, *Die pseudoplutarchische Schrift* De Homero*, Teil 1: Einleitung und Kommentar zu den Kapiteln 1–73*, Stuttgart 1994.
Hillgruber 2000
M. Hillgruber, *Die Kunst der verstellten Rede. Ein vernachlässigtes Kapitel der antiken Rhetorik*, Philologus 144 (2000), 3–21.
Hintenlang 1961
H. Hintenlang, *Untersuchungen zu den Homer-Aporien des Aristoteles*, Diss. Heidelberg 1961.
Hirzel 1909
R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, Abh. Sächs. Ges. Wiss. Leipzig 27 (1909), 225–266.
Hölkeskamp 2000
K. J. Hölkeskamp, *Zwischen Agon und Argumentation. Rede und Redner in der archaischen Polis*, in C. Neumeister/W. Raeck (ed.), *Rede und Redner. Be-*

wertung und Darstellung in den antiken Kulturen: Kolloquium, Frankfurt a. M., 14–16 Oktober 1998, Möhnsee 2000, 17–43.

Horner 1990[2] (1983[1])
W. B. Horner (ed.), *The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric*, Columbia-London 1990[2] (1983[1]).

Hornyanszky 1915
G. Hornyanszky, *A Homerosi beszédek tömeglélektani vonatkozásukban (Rhetorica Homerica)*, Értekezések a történelmi tudományok köréből 23 (1915), 695–785.

Howie 1995
J. G. Howie, *The* Iliad *as exemplum*, in Ø. Andersen/M. Dickie (ed.), *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality*, Bergen 1995, 141–173.

Iglesias Zoido 1998
J. C. Iglesias Zoido, *Sobre la prehistoria de la retórica griega*, recensione di R. L. Enos, *Greek Rhetoric*, Tempus 18 (1998), 71–79.

Iglesias Zoido 2000
J. C. Iglesias Zoido, *Oratoria, retórica y escritura en Grecia*, CFCegi 10 (2000), 39–70.

Jacoby 1932
F. Jacoby, *Die Einschaltung des Schiffskatalogs*, Berlin 1932.

Janko 1992
R. Janko, *The* Iliad. *A Commentary, vol. IV: Books 13–16,* Cambridge 1992.

Jensen 2002
M. S. Jensen, *Phoenix, Achilles and a Narrative Pattern*, in B. Anden *et al.* (ed.), *Noctes Atticae, Studies presented to J. Mejer*, Copenhagen 2002, 159–163.

Johnstone 1996
Ch. L. Johnstone, *Introduction: The Origins of the Rhetorical in Archaic Greece*, in Ch. L. Johnstone (ed.), *Theory, Text, Context. Issues in Greek Rhetoric and Oratory*, New York 1996, 1–18.

Jouanno 2005
C. Jouanno, *Thersite, une Figure de la Démesure*, Kentron 21 (2005), 181–223.

Kaimio 1977
M. Kaimio, *Characterization of Sound in Early Greek Literature*, Commentationes Humanarum Litterarum 53, Helsinki 1977.

Kakridis 1930
J. Th. Kakridis, *Die Niobe-Sage bei Homer*, RhM 79 (1930), 113–122.

Kakridis 1949
J. Th. Kakridis, *Homeric Researches*, Lund 1949.

Kalinka 1943
E. Kalinka, *Agamemnon in der* Ilias, Wien-Leipzig 1943.

Karp 1977
A. J. Karp, *Homeric Origins of Ancient Rhetoric*, Arethusa10 (1977), 237–258.

Kassel 1958
R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur,* Zetemata 189, München 1958.

Katzung 1959
P. G. Katzung, *Die Diapeira in der* Ilias*handlung. Der Gesang von der Umstimmung des Griechenheeres*, Diss. Frankfurt 1959.
Keitel 1987
E. Keitel, *Homeric Antecedents to the cohortatio in the Ancient Historians*, CW 80 (1987), 153–172.
Kennedy 1957
G. A. Kennedy, *The Ancient Dispute over rhetoric in Homer*, AJPh 78 (1957), 23–35.
Kennedy 1963
G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, London 1963.
Kennedy 1980
G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980.
Kennedy 2000
G. A. Kennedy. *Later Greek Rhetoric*, Fasc. 1, 35–61, Fort Collins (desktop-publishing) 2000.
Kindstrand 1973
J. F. Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximos von Tyros und Ailios Aristeides*, Uppsala 1973.
Kirk 1985
G. S. Kirk, *The* Iliad. *A Commentary, vol. I: Books 1–4*, Cambridge 1985.
Kirk 1990
G. S. Kirk, *The* Iliad. *A Commentary, vol. II: Books 5–8*, Cambridge 1990.
Knox/Russo 1989
R. Knox/J. Russo, *Agamemnon's Test:* Iliad *2, 73–75*, CA 8, 2 (1989), 351–358.
Koster 1980
S. Koster, Die *Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Beitr. z. klass. Phil. 99, Meisenheim am Glan 1980.
Kouklanakis1999
A. Kouklanakis, *Thersites, Odysseus, and the Social Order*, in M. Carlisle/O.Levaniouk (ed.), *Nine Essays on Homer*, Lanham 1999, 35–53.
Kowalsky 1933
G. Kowalsky, *De artis rhetoricae originibus quaestiones selectae*, Lwow 1933.
Krapp 1964
H. J. Krapp, *Die akustischen Phänomene in der* Ilias, Diss. München 1964.
Krischer 1979
T. Krischer, *Zum* Z *der* Ilias, GB 8 (1979), 9–22.
Kroll 1911
W. Kroll, *Randbemerkungen*, RhM 66 (1911), 161–175.
Kullmann 1955
W. Kullmann, *Die Probe des Achaierheeres in der* Ilias, MH 12 (1955), 253–273.
Kullmann 1956
W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der* Ilias, Berlin 1956.

Lamberton/Keaney 1992
R. Lamberton/J. J. Keaney (ed.); *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992.
Lämmli 1948
F. Lämmli, Ilias *B: Meuterei oder Versuchung?*, MH 5 (1948), 83–95.
Lang 1975
M. L. Lang, *Reason and Purpose in Homeric Prayers*, CW 68, 5 (1975), 309–314.
Lang 1984
M. L. Lang, *Herodotean Narrative and Discourse*, Cambridge (Mass.) 1984.
Lardinois 1997
A. Lardinois, *Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's* Iliad, CPh 92 (1997), 213–224.
Lardinois 2000
A. Lardinois, *Characterization through Gnomai in Homer's* Iliad, Mnemosyne 53 (2000), 641–661.
Larrain 1987
C. J. Larrain, *Struktur der Reden in der* Odyssee *1–8*, Spudasmata 41, Hildesheim 1987.
Latacz 1975
J. Latacz, *Zur Forschungsarbeit an den direkten Reden bei Homer (1850–1970). Ein kritischer Literatur-Überblick*, GB 3 (1975), 395–422.
Latacz 1977
J. Latacz, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der* Ilias*, bei Kallinos und Tyrtaios*, Zetemata 66, München 1977.
Latacz 2000
J. Latacz (a cura di), *Homers* Ilias*, Gesamtkommentar*, Bd. I, Fasz. 2 (1. Gesang, Kommentar von J. Latacz, R. Nünlist und M. Stoevesandt), München-Leipzig 2000.
Latacz 2003
J. Latacz (a cura di), *Homers* Ilias*, Gesamtkommentar*, Bd. II, Fasz. 2 (2. Gesang, Kommentar von C. Brügger, M. Stoevesandt und E. Visser), München-Leipzig 2003.
Lateiner 1995
D. Lateiner, *Sardonic Smile. Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, Ann Arbor 1995.
Lattimore 1939
R. Lattimore, *The wise Adviser in Herodotus*, CP 34 (1939), 24–35.
Lehnert 1896
G. Lehnert, *De Scholiis ad Homerum Rhetoricis*, Diss. Lipsiae 1896.
Lesky 1961
A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im Homerischen Epos*, Heidelberg 1961.
Létoublon 1994
F. Létoublon, *Le bon orateur et le génie selon Anténor dans l'Iliade: Ménélas et Ulysse*, in *La Rhétorique grecque, Actes du Colloque Octave Navarre troisième colloque international sur la pensée antique organisé par le CRHI les 17, 18 et 19*

décembre 1992 à la Faculté des Lettres de Nice. Textes rassemblés par Jean-Michel Galy et Antoine Thivel, Paris 1994, 29–40.

Liñares 1999
L. A. Liñares, *Néstor locutor y protagonista en la "*Ilíada*": referencias discursivas*, EClás 41, 116 (1999), 115–135.

Lindberg 1977
G. Lindberg, *Studies in Hermogenes and Eustathios*, Lund 1977.

Lloyd-Jones 1971
H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971.

Lohmann 1970
D. Lohmann, *Die Komposition der Reden in der* Ilias, Berlin 1970.

Lohmann 1988
D. Lohmann, *Die Andromache-Szenen der* Ilias. *Ansätze und Methoden der Homer-Interpretation*, Hildesheim 1988.

Lowenstam 1993
S. Lowenstam, *The Scepter and the Spear. Studies on forms of Repetition in the homeric Poems*, Lanham 1993.

Lowry 1991
E. R. Lowry, *Thersites. A study in Comic Shame*, New York 1991.

Lundon 1999
J. Lundon, *Ὅμηρος φιλότεχνος nel contesto degli scoli bT ad A 149 b e bT a L 102 a*, Athenaeum LXXXVII, I (1999), 5–13.

Luzzatto 1988
M. T. Luzzatto, *L'oratoria, la retorica e la critica letteraria dalle origini ad Ermogene*, in F. Montanari (a cura di), *Da Omero agli Alessandrini. Problemi e figure della letteratura greca*, Roma 1988, 208–256.

Lynn-George 1996
M. Lynn-George, *Structures of Care in the* Iliad, CQ 46 (1996), 1–26.

Mackie 1996
H. S. Mackie, *Talking Trojan. Speech and Community in the* Iliad, Greek Studies: Interdisciplinary Approaches, Lanham 1996.

Mackie 1997
C. J. Mackie, *Achilles' Teachers. Chiron and Phoinix in the* Iliad, G&R 44 (1997), 1–10.

Mac Farland 1955
Th. Mac Farland, *Lycaon and Achilles*, Yal. Rev. 1955–56, 191–213.

Mahaffi 1890
J. P. Mahaffi, *Social life in Greece from Homer to Menander*, London 1890.

Marino 1999
E. Marino, *Il lutto a banchetto (*Iliade *24*-Odissea *4)*, MD 43 (1999), 15–39.

Maronitis 1971
D. N. Maronitis, *Die erste Trugrede des Odysseus in der* Odyssee. *Vorbild und Variationen*, in G. Kurz/D. Müller/W. Nicolai (ed.), *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur, Festschrift für Walter Marg*, München 1981, 117–134.

Martin 1989
R. P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performances in the* Iliad, Ithaca-London 1989.

Martin 1993
R. P. Martin, *Telemachus and the last hero song*, Colby Quarterly 29 (1993), 222–240.
Mazon 1948
P. Mazon, *Introduction à l'*Iliade, Paris 1948.
McGlew 1989
J. E. McGlew, *Royal Power and the Achaean Assembly at* Iliad *2. 84–393*, CA 8, 2 (1989), 283–295.
Mehler 1896
J. Mehler, *De Plutarchi quae vulgo fertur vita Homeri*, Diss. Amsterdam 1896.
Meijering 1987
R. Meijering, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen 1987.
Minchin 2001
E. Minchin, *Homer and the Resources of Memory, Some Applications of Cognitive Theory to the* Iliad *and the* Odyssey, Oxford 2001.
Minchin 2002
E. Minchin, *Speech Acts in the Everyday World and in Homer: The Rebuke as a Case Study*, in I. Worthington/J. Miles Foley (ed.), *Epea and Grammata: Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Leiden 2002, 71–97.
Minchin 2007
E. Minchin, *Homeric Voices. Discourse, Memory, Gender*, Oxford 2007.
Mitchell Reyes 2002
G. Mitchell Reyes, *Sources of Persuasion in the* Iliad, Rhetoric Review 21, 1 (2002), 22–39.
Montiglio 1993
S. Montiglio, *La menace du silence pour le héros de l'*Iliade, Metis 8 (1993), 161–186.
Montiglio 2000
S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton 2000.
Morris 1996
I. Morris, *The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy*, in J. Ober/C. W. Hedrick (ed.), *Dēmokratia: a Conversation of Democracies, ancient and modern*, Princeton 1996, 19–48.
Morrison 1991
J. V. Morrison, *The Function and Context of Homeric Prayers: A Narrative Perspective*, Hermes 119 (1991), 147–157.
Moulton 1979
C. Moulton, *Homeric Metaphor*, CPh 74 (1979), 279–293.
Moulton 1981
C. Moulton, *The Speech of Glaukos in* Iliad *17*, Hermes 109 (1981), 1–8.
Mourelatos 1979
A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New Haven 1979.
Μπεζαντακος 1996
Ν. Π. Μπεζαντακος, *Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΗΣ ΟΜΗΡΙΚΗΣ ΜΑΧΗΣ*, Atene 1996.
Mueller 1984
M. Mueller, *The* Iliad, London 1984.

Muellner 1976
L. Ch. Muellner, *The Meaning of Homeric* Εὔχομαι *Through Its Formulas*, Innsbruck 1976.
Muellner 1996
L. Ch. Muellner, *The Anger of Achilles. Menis in Greek Epic*, Ithaca 1996.
Mugler 1980
C. Mugler, *La loquacité sénile chez Homère*, LAMA 6 (1980), 428–438.
Mülder 1929
D. Mülder, *Götteranrufungen in* Ilias *und* Odyssee, RhM 78 (1929), 35–53.
Murnaghan 1999
S. Murnaghan, *The Poetic of Loss in Greek Epic*, in M. Beissinger/J. Tilus/S. Wofford (ed.), *Epic Traditions in the Contemporary World. The Poetics of Community*, Berkeley-Los Angeles-London 1999, 203–220.
Murphy 2003[2] (1972[1])
J. J. Murphy, *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, Mahvah 2003[2] (New York 1972[1]).
Murray 1934[2] (1907[1])
G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934 (IV ed.; 1907[1]).
Naas 1995
M. Naas, *Turning: From Persuasion to Philosophy. A Reading of Homer's* Iliad, Atlantic Highlands 1995.
Nagy 1979
G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore 1979.
Naiden 2006
F. S. Naiden, *Ancient Supplication*, Oxford 2006.
Neschke 1985
A. B. Neschke, Βουληφόρος ἀνήρ. *Zur Bedeutung der sogenannten Diapeira im 2. Buch der* Ilias *(B, 1–483)*, L&A 31 (1985), 25–34.
Nienkamp 2001
J. Nienkamp, *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*, Carbondale 2001.
Nienkamp 2009
J. Nienkamp, *Internal Rhetorics. Constituting Selves in Diaries and Beyond*, in M. Carrithers (ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of Life*, New York 2009, 18–33.
Nilsson 1924
M. P. Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer*, Archiv für Religionswissenschaft 22 (1924), 363–370.
Noé 1940
M. Noé, *Phoinix,* Ilias *und Homer. Untersuchungen zum neunten Gesang der* Ilias, Leipzig 1940.
Oehler 1925
R. Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basel 1925.
Olshausen 1983
E. Olshausen, *Untersuchungen zum Verhalten des einfachen Mannes zwischen Krieg und Frieden auf der Grundlage von Hom.* Il. *2, 211–277 (Thersites) und*

Liv. 31, 6–8 (Q. Baebius, tr. pl.*)*, in E. Lefèvre/E. Olshausen (ed.), *Livius, Werk und Rezeption*, *Festschrift für Erich Burck zum 80. Geburtstag*, 225–239.

O'Sullivan 2005

P. O'Sullivan, *Homer* in M. Ballif/M. G. Moran (ed.), *Classical Rhetorics and Rhetoricians. Critical Studies and Sources*, Westport-London 2005, 214–218.

Owen 1946

E. T. Owen, *The Story of the* Iliad, Toronto 1946.

Paduano 1970

G. Paduano, *Struttura e significato del monologo in Apollonio Rodio*, QUCC 9 (1970), 24–66.

Paolucci 1955

M. Paolucci, *Note sulla datazione del* Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως *di Filodemo*, Aevum 29 (1955), 201–209.

Parker 1983

R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Parker 1998

R. Parker, *Pleasing Things: Reciprocity in Greek Religion*, in Chr. Gill/N. Postlethwaite/R. Seaford (ed.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 105–125.

Pedrick 1982

V. Pedrick, *Supplication in the* Iliad *and the* Odyssey, TAPhA 112 (1982), 125–140.

Pedrick 1983

V. Pedrick, *The paradigmatic nature of Nestor's Speech in* Iliad *11*, TAPhA 113 (1983), 55–68.

Pelliccia 1995

H. Pelliccia, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Hypomnemata 107, Göttingen 1995.

Pepe 1966

G. M. Pepe, *Studies in Peitho*, Princeton 1966.

Peppmüller 1872

R. Peppmüller, *Ueber die Composition der Klagelieder im vierundzwanzigsten Buch der* Ilias, Halle (Saale) 1872.

Perceau 2002

S. Perceau, *La parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Bibliothèque d'études classiques 30, Leuven 2002.

Petersmann1974

G. Petersmann, *Die Entscheidungsmonologe in den homerischen Epen*, GB 2 (1974), 147–169.

Pomeroy 1975

S. B. Pomeroy, *Andromaque: un exemple méconnu de matriarcat*, REG 88 (1975), 16–19.

Postlewaithe 1998

N. Postlewaithe, *Thersites in the* Iliad, in I. McAuslan/P. Walcot (ed.), *Homer*, Greece & Rome Studies, Oxford 1998, 93–95.

Pötscher 1985/1986
W. Pötscher, *Homer,* Ilias *24.601 ff. und die Niobe-Gestalt,* GB 12/13 (1985/1986), 21–35.
Pötscher 1992
W. Pötscher, *Die Hikesie des letzten* Ilias-*Gesanges (Hom.,* Il. *24.477 ff.*), WJA 18 (1992), 5–16.
Pralon 1955
D. Pralon, *L'honneur du vaincu: l'altercation entre Hector et Polydamas*. Iliade *XVIII, 243–313*, Ktema 20 (1955), 233–244.
Primavesi 2000
O. Primavesi, *Nestors Erzählungen: die Variation eines rhetorischen Überzeugungsmittels in der* Ilias, in C. Neumeister/W. Raeck (ed.), *Rede und Redner. Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen: Kolloquium, Frankfurt a. M., 14–16 Oktober 1998*, Möhnsee 2000, 45–64.
Pritchett 1991
W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, Part V, Berkeley-Los Angeles 1991.
Probst 1914
H. Probst, *Studien zur* Ilias, Nürnberg 1914.
Pucci 1972
P. Pucci, *Hesiod and the Language of Poetry*, Ithaca 1972.
Pucci 1982
P. Pucci, *The Proem of the* Odyssey, Arethusa 15 (1982), 39–62.
Pucci 1987
P. Pucci, *Odysseus Polutropos, Intertextual Readings in the* Odyssey *and the* Iliad, Ithaca-London 1987.
Raaflaub 1991
K. A. Raaflaub, *Homer und die Geschichte des 8. Jhdt. v. Chr.*, in J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Coll. Raur. 2, Stuttgart-Leipzig 1991, 205–256.
Raaflaub 1996
K. A. Raaflaub, *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*, in J. Ober/C. W. Hedrick (ed.), *Dēmokratia: a Conversation of Democracies, ancient and modern*, Princeton 1996, 139–174.
Rabel 1991
R. J. Rabel, *Agamemnon's* Iliad, GRBS 32, 2 (1991), 103–117.
Radermacher 1897
L. Radermacher, *Timäus und die Überlieferung über den Ursprung der Rhetorik*, RhM 52 (1897), 412–419.
Radermacher 1951
L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Wien 1951.
Rahn 1967
H. Rahn, *Die rhetorische Kultur der Antike*, AU 10, 2 (1967), 23–49.
Ramos Jurado 1994
E. A. Ramos Jurado, *Homero como fuente de la retórica en el mundo antiquo*, in A. Ruiz Castellanos (ed.), *Actas del primero Encuentro Interdisciplinar sobre*

retórica, Texto y communicación: vol. Retórica griega, Universidad de Cádiz 1994, 21–31.

Rankin 1972
H. D. Rankin, *Thersites the Malcontent, a Discussion*, SO 47 (1972), 36–60.

Reinhardt 1873
C. Reinhardt, *Qua vice Nestoris et Ulixis personae in arte rhetorica functae sint,* in Societas philologica Bonnensis (ed.), *Commentationes in honorem F. Buecheleri et H. Useneri*, Bonn 1873, 12–19.

Reinhardt 1961
K. Reinhardt, *Die* Ilias *und Ihr Dichte*r, Göttingen 1961.

Reucher 1983
Th. Reucher, *Die situative Weltsicht Homers. Eine Interpretation der* Ilias, Darmstadt 1983.

Reyes Coria 1996
B. Reyes Coria, *Homero, maestro/estudiante de retórica*, México 1996.

Reyes Coria 2004[2] (1995[1])
B. Reyes Coria, *Límites de la retórica clásica*, México 2004[2] (1995[1]), 21–36.

Richardson 1993
N. Richardson, *The* Iliad. *A Commentary, vol. VI: Books 21–24*, Cambridge 1993.

Roisman 1994
H. M. Roisman, *Like father like son. Telemachus' Kerdea*, RhM 137 (1994), 1–22.

Roisman 2005
H. M. Roisman, *Nestor, the Good Counsellor*, CQ 55, 1 (2005), 17–38.

Roisman 2007
H. M. Roisman, *Right Rhetoric in Homer*, in I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford 2007, 429–446.

Roochnik 1990
D. Roochnik, *Homeric speech acts: word and deed in the epics*, CJ 85, 4 (1990), 289–299.

Rose 1988
P. W. Rose, *Thersites and the plural voices of Homer*, Arethusa 21 (1988), 5–25.

Rosner 1976
J. A. Rosner, *The Speech of Phoenix:* Iliad *9.434–605*, Phoenix 30 (1976), 314–327.

Russell 1981
D. A. Russell, *Criticism in Antiquity*, Oxford 1981.

Russell 2001
D. A. Russell, *Figured Speeches: Dionysius, Art of Rhetoric VIII-IX*, in C. Wooten (ed.), *The orator in action and theory in Greece and Rome*, Mnemosyne suppl. 225, Leiden 2001, 156–168.

Russo/Simon 1971
J. Russo/B. Simon, *Psicologia omerica e tradizione epica orale*, QUCC 12 (1971), 40–61.

Ruzé 1997
F. Ruzé, *Délibération et Pouvoir dans la cité grecque. De Nestor à Socrate*, Paris 1997.
Sbardella 2003
L. Sbardella, *Fenice "caro a Zeus". Come nasce un "panegyris-poem"*, SemRom 6, 1 (2003), 1–29.
Schadewaldt 1959[2] (1941[1])
W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Stuttgart 1959[2] (III ed.; 1941[1]).
Schadewaldt 1966[2] (1938[1])
W. Schadewaldt, Ilias*studien*, Berlin 1966[2] (Leipzig 1938[1]).
Scheid-Tissinier 1993
E. Scheid-Tissinier, *Télémaque et les prétendants. Les* νέοι *d'Ithaque*, AC 62 (1993), 1–22.
Schein 1984
S. L. Schein, *The Mortal Hero*, Berkeley 1984.
Schein 1980
S. L. Schein, *On Achilles' Speech to Odysseus,* Iliad *9.308–429*, Eranos 78 (1980), 125–131.
Schiappa 1999
E. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven-London 1999, 14–29.
Schlunk 1976
R. R. Schlunk, *The theme of the Suppliant-Exile in the* Iliad, AJPh 97, 3 (1976), 199–209.
Schlemm 1893
A. Schlemm, *De fontibus Plutarchi commentationum de audiendis poetis et de fortuna*, Diss. Gottingae 1893.
Schmidt 1905
C. Schmidt, *Homerische Studien I. Homer, das hellenische Universalgenie nach den Begriffen der antiken Schulerklärung*, Landau 1905.
Schmidt 1976
M. Schmidt, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit in den bT-Scholien zur* Ilias, Zetemata 62, München 1976.
Schmidt 2002:1
J.-U. Schmidt, *Die "Probe" des Achaierheeres als Spiegel der besonderen Intentionen des* Ilias*dichters*, Philologus 146 (2002), 3–21.
Schmidt 2002:2
J.-U. Schmidt, *Thersites und das politische Anliegen des* Ilias*dichters*, RhM 145, 2 (2002) 129–149.
Schmitt 1967
R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967.
Schmitt 1982
A. Schmitt, *Athenes Umgang mit den Menschen bei Homer*, Die Alten Sprachen im Unterricht 29 (1982), 6–23.

Schmitz 1963
A. Schmitz, *La polarité des contraires dans la rencontre d'Hector et d'Andromache*, LEC 31 (1963), 129–158.
Schmitz 2001
C. Schmitz, *"Denn auch Niobe…" – Die Bedeutung der Niobe-Erzählung in Achills Rede (Ω 599–620)*, Hermes 129 (2001), 145–157.
Schofield 1986
M. Schofield, *Euboulia in the* Iliad, CQ 36 (1986), 6–31.
Schöpsdau 1969
K. Schöpsdau, *Antike Vorstellungen von der Geschichte der griechischen Rhetorik*, Saarbrücken 1969.
Schöpsdau 1975
K. Schöpsdau, *Untersuchungen zur Anlage und Entstehung der beiden pseudodionysianischen Traktate* Περὶ ἐσχηματισμένων, RhM 118 (1975), 83–123.
Schrader 1902
H. Schrader, *Telephos der Pergamener*, Περί τῆς καθ' Ὅμηρον ῥητορικῆς, Hermes 37, 4 (1902), 530–581.
Schröder 2004
S. Schröder, *Zur LITAI-Allegorie* Ilias *I 502–512*, RhM 147 (2004), 1–8.
Schwabl 1954
H. Schwabl, *Zur Selbstständigkeit des Menschen bei Homer*, WS 67 (1954), 46–64.
Scodel 1982
R. Scodel, *The Autobiography of Phoenix:* Iliad *9.444–95*, AJP 103, 2 (1982), 128–136.
Scodel 1999
R. Scodel, *Credible Impossibilities. Convention and Strategies of Verisimilitude in Homer and Greek Tragedy*, BzA 122, Stuttgart-Leipzig 1999.
Scodel 2003
R. Scodel, Iliad *9, 372–373 and* αὐτὸς ἀπούρας, CJ 98, 3 (2003), 275–279.
Scodel 2005
R. Scodel, *Odysseus' Ethnographic Digressions*, in R. J. Rabel (ed.), *Approaches to Homer: Ancient & Modern*, Swansea 2005, 147–165.
Scott 1979
M. Scott, *Pity and Pathos in Homer*, Acta Classica 22 (1979), 1–14.
Scully 1984
S. Scully, *The Language of Achilles: the* ΟΧΘΗΣΑΣ *Formulas*, TAphA 114 (1984), 11–27.
Seaford 1994
R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
Segal 1971
C. Segal, *Nestor and the honor of Achilles (*Iliad *1, 247–284)*, SMEA 13 (1971), 90–105.
Segal 1994
C. Segal, *Singers, Heroes, and Gods in the* Odyssey, Ithaca 1994.

Seibel 1994
A. Seibel, *Volksverführung als schöne Kunst. Die Diapeira im zweiten Gesang der* Ilias *als ein Lehrstück demagogischer Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1994.
Seibel 1995
A. Seibel, *Widerstreit und Ergänzung: Thersites und Odysseus als rivalisierende Demagogen in der* Ilias *(B 190–264)*, Hermes 123 (1995), 385–397.
Sharples 1983
R. Sharples, *"But why has my spirit spoken with me thus?": Homeric Decision-making*, G&R 30 (1983), 1–7.
Sheppard 1922
J. T. Sheppard, *The Pattern of the* Iliad, London 1922.
Slatkin 1991
L. M. Slatkin, *The power of Thetis. Allusion and Interpretation in the* Iliad, Berkeley 1991.
Smith 1926
G. Smith, *Homeric Orators and Auditors*, CJ 21, 5 (1926), 355–364.
Smith 1973
T. D. Smith, *Studies in the Pseudo-Dionysian Techne Rhetorike*, University of Pennsylvania 1973.
Snell 1931
B. Snell, recensione di J. Böhme, *Seele*, Gnomon 7 (1931), 74–86.
Snell 1955
B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955.
Spina 2000
L. Spina, *Oratoria di Tersite, Retorica di Tersite*, in L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric III*, Bologna 2000, 251–269.
Spina 2001
L. Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli 2001.
Stanford 1968
W. B. Stanford, *The Ulysses' Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1954.
Stanford 1969
W. B. Stanford, *The lily voice of the cicadas (*Iliad *3.152)*, Phoenix 23 (1969), 3–8.
Stensgaard 2003
J. Stensgaard, *Peitho in the "*Iliad*". A matter of trust or obedience?* C&M 54 (2003), 41–80.
Stoevesandt 2004
M. Stoevesandt, *Feinde-Gegner-Opfer. Zur Darstellung der Troianer in den Kampfszenen der* Ilias, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 30, Basel 2004.
Striller 1886
F. Striller, *De Stoicorum Studiis Rhetoricis*, Breslau 1886.
Stroh 2009:1
W. Stroh, *Achill und Demosthenes. Vom doppelten Schimpfen in der klassischen Antike*, AVISO 4 (2009), 16–21.

Stroh 2009:2
W. Stroh, *Die Macht der Rede. Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*, Berlin 2009.
Stuurman 2004
S. Stuurman, *The Voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality*, JHI 65, 2 (2004), 171–189.
Taplin 1992
O. Taplin, *Homeric Soundings. The Shaping of the* Iliad, Oxford 1992.
Teffeteller 2003
A. Teffeteller, *Homeric Excuses*, CQ 53 (2003), 15–31.
Thalmann 1998
W. G. Thalmann, *Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the* Iliad, TAPhA 118 (1998), 1–28.
Theiler 1954
W. Theiler, *Noch einmal die Dichter der* Ilias, in O. Hiltbrunner/H. Kornhardt/F. Tietze (ed.), *Thesaurismata, Festschrift für Ida Kapp zum 70. Geburtstag*, München 1954, 113–146.
Thiele 1897
G. Thiele, recensione di H. Usener (ed.), *Dionysii Halicarnasei quae fertur ars rhetorica*, Leipzig 1895, GGA 159, 1 (1897), 232–250.
Thomas/Webb 1994
C. G. Thomas/E. K. Webb, *From Orality to Rhetoric: an Intellectual Transformation*, in I. Worthington (ed.), *Persuasion* 1994, 3–25.
Thornton 1984
A. Thornton, *Homer's* Iliad: *its Composition and the Motif of Supplication*, Göttingen 1984.
Toohey 1994
P. Toohey, *Epic and Rhetoric*, in I. Worthington (ed.), *Persuasion* 1994, 153–162.
Torres-Guerra 1998
J. B. Torres-Guerra, *El héroe como orador*, in A. López Eire *et al.* (ed.), *Retórica, Politica e Ideología: desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Salamanca 2008, vol. I, 39–43.
Tsagalis 2001
Ch. Tsagalis, *Style and Construction, Sound and Rhythm: Thety's Supplication to Zeus (*Iliad *I, 493–516)*, Arethusa 34 (2001), 1–29.
Tsagalis 2004
Ch. Tsagalis, *Epic Grief: Personal Laments in Homer's* Iliad, UaLG 70, Berlin-New York 2004.
Tsagarakis 1971
O. Tsagarakis, *The Achaean Embassy and the Wrath of Achilles*, Hermes 99 (1971), 257–277.
Tsagarakis 1982
O. Tsagarakis, *Form and Content in Homer*, Hermes, Einzelschriften 46, Wiesbaden 1982.
Ueding 2005
G. Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 7, Darmstadt 2005.

Usener 1897
H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, Sitzungsber. Wiener Akad. Phil.-Hist. Kl. 13 (1897), 42–63.
van Wees 1992
H. van Wees, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992.
van Windekens 1956
A. J. van Windekens, *Zur Herkunft und Erklärung von gr.* λιγύς, λιγυρός *usw.*, Glotta 35 (1956), 208–213.
Verdenius 1970:
W. J. Verdenius, *Homer, the Educator of the Greeks*, Amsterdam-London 1970.
Vester 1956:
H. Vester, *Nestor. Funktion und Gestalt in der* Ilias, Diss. Tübingen 1956.
Vickers 1988:
B. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1988.
Visconti 2008/2009:
G. Visconti, *Il riscatto del corpo di Ettore nella ceramografia attica*, Ὅρμος, *Ricerche di Storia Antica* 1 (2008/2009), 35–59.
Vodoklys 1992
E. J. Vodoklys, *Blame-Expression in the Epic Tradition*, New York 1992.
Voigt 1934
C. Voigt, *Überlegung und Entscheidung: Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Berlin 1934.
Voit 1934
L. Voit, Δεινότης. *Ein antikes Stilbegriff*, Leipzig 1934.
Volkmann 1885
R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Leipzig 1885.
von der Mühll 1946
P. von der Mühll, *Die Diapeira im* B *der* Ilias, MH 3 (1946), 197–209.
von der Mühll 1952
P. von der Mühll, *Kritisches Hypomnema zur* Ilias, Basel 1952.
von Fritz 1943
K. von Fritz, νόος *and* νοεῖν *in the Homeric Poems*, CPh 28 (1943), 79–93.
von Trojan 1928
F. von Trojan, *Handlungstypen im Epos. Die Homerische* Ilias, München 1928.
von Wilamowitz-Moellendorff 1920
U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die* Ilias *und Homer*, Berlin 1920.
Wehrli 1928
F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna-Leipzig 1928.
West 1997
M. L. West, *The East face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.
Whitman 1958
C. H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge (Mass.) 1958.

Wickert-Micknat 1983
G. Wickert-Micknat, *Unfreiheit im Zeitalter der homerischen Epen*, Forschungen zur antiken Sklaverei 16, Wiesbaden 1983.
Wilcox 1943
B. Wilcox, *Corax and the Prolegomena*, AJP 64, 1 (1943), 1–23.
Wilhelmi 1967
G. Wilhelmi, *Untersuchungen zum Bild von Fließen der Sprache in der griechischen Literatur*, Tübingen 1967.
Willcock 1964
M. M. Willcock, *Mythological Paradeigma in the* Iliad, CQ 14 (1964), 141–154.
Willcock 1977:1
M. M. Willcock, *Ad hoc invention in the* Iliad, HSCP 81 (1977), 41–53.
Willcock 1977:2
M. M. Willcock, recensione di M. Schmidt, *Erklärungen*, JHS 97 (1977), 173–174.
Willcock 1979
M. M. Willcock, *A commentary on Homer's* Iliad. *Books I-VI*, London 1979.
Wilson 2002
D. F. Wilson, *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the* Iliad, Cambridge 2002.
Wöhrle 1990
G. Wöhrle, *Actio. Das fünfte officium des antiken Redners*, Gymnasium 97 (1990), 31–46.
Worthington 1994
I. Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London-New York 1994.
Wüst 1958
E. Wüst, *Von den Anfängen des Problems der Willensfreiheit*, RhM 101 (1958), 75–91.
Wyatt 1982
W. F. Wyatt, *Homeric* ΑΤΗ, AJPh 103 (1982), 247–276.
Wyatt 2002
W. F. Wyatt, *Agamemnon's deception*, SyllClass 12 (2002), 1–18.
Zahn 1868
J. Zahn, *Betrachtungen über den Bau der homerischen Reden, 1. Probe: Die Reden in* Ilias A, *1–303*, Gymn. Progr. 4, Barmen 1868, 1–34.
Zanker 1998
G. Zanker, *Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in* Iliad *24*, in Ch. Gill/N. Postlewaithe/R. Seaford (ed.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 73–92.
Zecchin de Fasano 2000
G. Zecchin de Fasano, *Memoria y funeral: Príamo y Aquiles en* Ilíada *XXIV.472–551*, Synthesis 7 (2000), 57–68.
Zecchin de Fasano 2002:
G. Zecchin de Fasano, *Temor y Compasión en los poemas homéricos*, Synthesis 9 (2009), 109–128.

Zieliński 2004
K. Zieliński, *Removing the hunch or Thersites re-appreciated*, Eos 91 (2004), 195–218.